

# **Dios y cristianismo en Ortega y Gasset**

---

Tesis doctoral presentada por M<sup>a</sup> Pilar  
Ramiro de Pano y dirigida por el  
profesor D. Sergio Rábade Romeo

---

*Departamento Filosofía IV*

Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

1.997

## **Índice**

---

	<b>Págs.</b>
<b>Introducción</b>	<b>I - XXIV</b>

### **Capítulo I Razón y vida**

1- El objetivo de Ortega: la superación de la forma culminante del intelectualismo filosófico, el idealismo	1
2- El diálogo de Ortega con Descartes, considerado como fundador del idealismo	7
3- La percepción como fundamento de objetividad y las formas de pseudopercepción	17
4- El problema del "yo"	31
5- La problemática realismo-idealismo: sus exigencias de tratamiento empírico y racional. La inclusión de Ortega y Gasset en el "realismo volitivo". El "mundo" como conjunto de "resistencias". "Dios no tiene mundo"	42
6- El encuentro biográfico yo-cosas, ¿auténtica superación de la encrucijada realismo-idealismo?	52

### **Capítulo II ¿Acceso del raciovitalismo a Dios? Perfiles de la idea orteguiana de Dios**

1- Cultura y civilización	59
2- "Dios es la cultura"	65
3- Dios, "proyección de lo humano mejor"	67

	<b>Págs.</b>
4- <i>La perspectiva</i>	73
5- Dios, totalidad de las <i>perspectivas</i>	77
6- Dios, el "último plano"	83
7- Dios, perspectiva absoluta, "punto de vista" totalizador	85
8- Dios "a la vista"	89
9- ¿Acceso a Dios desde la <i>vida</i> ?	95
10- Dios, <i>ser fundamental</i> , raíz del Universo. Dios, lo absolutamente <i>exótico</i> . Dios, presente <i>ausencia</i>	97
11- "Dios es su propia circunstancia"	106
12- ¿De <i>nuestra vida</i> a "otra vida"?	113

### **Capítulo III      La creencia**

1- Función y valor de la duda en el proceso de conocimiento	123
2- La importancia de la <i>creencia</i> como clave del vitalismo orteguiano	129
3- La complejidad semántica del término <i>creencia</i> en los textos orteguianos	132
4- Definición de la <i>creencia</i>	153
5- <i>Creencias e ideas</i>	157
6- Creencias y vida	163
7- La "invención" del mundo. Artes y Ciencias, Filosofía y Religión, construcciones "imaginarias"	183
8- La "pérdida de la fe en la razón" y la crisis de las cien-	

	Págs.
cias en el siglo XX. Algunas cuestiones científicas que manifiestan la necesidad de investigación netamente filosófica. Insuficiencia del enfoque "naturalista" en la comprensión de lo humano. El planteamiento "historicista".	195
9- Las ciencias de lo humano. ¿Nuevos reduccionismos?	231
10- Creencia y fe cristiana	240

#### Capítulo IV El cristianismo en Ortega

1- Ortega frente al cristianismo. Apunte biográfico	252
2- Religiosidad y "respeto"	262
3- El cristianismo en los textos de Ortega. <u>En torno a Galileo</u>	265
3.1 Las Cruzadas	267
3.2 La recepción cristiana del aristotelismo	271
3.3 El pensamiento griego y la cuestión religiosa	275
3.4 El <i>Deus exsuperantissimus</i> y las categorías griegas	279
4- Qué es ser cristiano	294
4.1 Los orígenes del cristianismo	296
4.2 Factores que concurren en el arraigo originario del cristianismo	298
4.3 La figura de Jesús	301
4.4 El cristianismo, inversión de la perspectiva, huída del mundo	303
4.5 Esquema del cristianismo: desesperación, extremismo, irracionalidad	304



	<b>Págs.</b>
4.6 Las alusiones de Ortega al dogma de la Encarnación	307
4.7 El concepto cristiano de Dios	313
4.8 Esquema orteguiano completo del cristianismo	316
5- "Escenas" del "drama" cristiano hasta el Renacimiento	322
5.1 Primera "escena": S. Agustín, precedente del descubrimiento moderno de la subjetividad	323
5.2 Segunda "escena": la fe y el intelecto	326
5.3 Tercera "escena": la Escolástica	328
5.4 Cuarta "escena": el voluntarismo teológico	330
5.5 Quinta "escena": el siglo XV y la mundanización del cristianismo. Dicotomía fe-razón. <i>Ser cristiano, estar en el cristianismo y haber sido cristiano</i>	334
6- Alusión al dogma del pecado original	345
7- Alusiones al sacramento de la confesión	347
8- Ortega y el Modernismo	350

## Capítulo V La mística y el misticismo en los textos de Ortega

1- Fenómeno inconsciente, fenómeno paranormal y fenómeno milagroso. Necesidad de precisiones	368
2- Mística cristiana y mística oriental. Diferenciación necesaria ante el reduccionismo interpretativo de Ortega	381
3- Misticismo y "melancolía"	386
4- El "misticismo español"	390

	<b>Págs.</b>
5- La incomprensión y el rechazo de la mística por parte de Ortega. Éxtasis y alucinación	399
6- Fenómeno místico y enamoramiento	406
7- Orgía frente a razón. Mística frente a Teología. Mística frente a Filosofía. El "Dios inefable". La "nueva experiencia de Dios"	417
8- Mística, yoga e hipnosis	426
9- Mística y Quietismo	
<b>Conclusiones</b>	450
<b>Bibliografía</b>	1-28

\* \* \*

---

## Introducción

---

### **¿Por qué la cuestión teológica en Ortega y Gasset?**

Era nuestro propósito inicial examinar los rasgos más significativos que ofreciese el tratamiento de la problemática de Dios por parte de varios pensadores españoles pertenecientes a nuestro siglo. Sabiendo que esta cuestión no constituye tema central en Ortega y Gasset, comenzar por el autor madrileño significaba en principio no mucho más que rendir obligado tributo al maestro incitador de vocaciones filosóficas en una España que con él se incorporaba a algunas de las grandes corrientes del pensamiento europeo contemporáneo.<sup>1</sup> Comparado con Amor Ruibal, Unamuno, G<sup>a</sup> Morente o Zubiri, Ortega no sería detención obligada en la investigación teológica (entiéndase aquí el término etimológicamente), aunque no por ser tema menor dejase de merecer estudio el lugar de Dios dentro de su raciovitalismo.

---

<sup>1</sup> MUGUERZA, J.: "Esplendor y miseria del análisis filosófico", *Introducción a su selección de textos La concepción analítica de la Filosofía*. Ed. Alianza, Madrid, 1981, págs. 120-121, sintetiza la labor de Ortega en los siguientes términos: "Acaso quepa reprochar a Ortega -así se ha hecho, efectivamente, más de una vez- que su apertura a la filosofía contemporánea fue unilateral, que tuvo demasiado en cuenta determinadas orientaciones de la filosofía alemana de la época, que no prodigó en cambio atención comparable a otras diversas corrientes filosóficas -como la filosofía analítica o un cierto tipo de marxismo, por ejemplo- que hoy podrían parecernos hartos más atractivos, o más dignos de discusión, que la fenomenología, etc. Pero si, en cualquier caso, se repara en el aislamiento de nuestro medio filosófico a comienzos de siglo, el esfuerzo de Ortega por remediar su tibetanización merece reputarse de titánico. (...) en este sentido, nuestra filosofía se halla en deuda con Ortega, cualesquiera que sean sus rumbos actuales o venideros y aun si estos no coinciden -como cabría, sin duda, sospechar que no lo hagan- con los que Ortega habría quizás previsto."

La lectura detenida de la obra orteguiana obligó a modificar por completo el anterior plan de trabajo: nuestro pensador dedica considerable espacio al cristianismo, incluso por encima del que también dedica a la noción filosófica de Dios, tanto propia como ajena. El suficiente espacio como para movernos a centrar definitivamente la investigación en él.

Tal vez parezca que abordar el estudio de Ortega desde uno de sus temas más secundarios pueda traer como consecuencia una visión distorsionada o incluso falseadora de su pensamiento. Sin embargo, las cuestiones que podríamos llamar, orteguiamente, "de fondo", son las que permiten la comprensión profunda del significado de una filosofía. El tema teológico no puede ser ajeno ni estar muy distante del vitalismo de un autor que se expresa en los siguientes términos:

"Toda labor de cultura es una *interpretación* - esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces."<sup>2</sup>

No dejó de llamar nuestra atención, aunque tenga importancia relativa, el frecuente empleo por parte de Ortega del adjetivo "divino" calificando múltiples realidades a las que, sin embargo, no corresponde aplicar tal vocablo en su sentido más propio.<sup>3</sup> Asimismo, las muchas ocasiones en que su peculiar estilo expositivo se muestra desenfadado, utilizando expresiones coloquiales y exclamaciones de carácter religioso, dentro de la actitud que el propio Ortega describe en Origen y epílogo de la Filosofía a propósito de Parménides, quien "usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras. (...) cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e inocua manera de

---

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para alemanes. O. C., VIII, pág. 45

<sup>3</sup> *Vid.* Cap. II, 10

decir'."4 José Antonio Maravall, sin embargo, se refiere a las repetidas alusiones religiosas de Ortega considerándolas no tan *inocuas*, en los términos siguientes: "Quien haya leído en actitud indagatoria, no condenatoria, la obra de Ortega, quien a través de ella haya captado su pulso vital, y más aún, quien le haya conocido personalmente, sabe que no es mera retórica la apelación a Dios, tan frecuente en sus páginas." Y añade incluso que "Ortega nos ofrece su testimonio 'natural' de la necesidad de Dios."5

Las manifestaciones de Ortega a las que acabamos de aludir tenían para nosotros el carácter de indicios significativos. Lo importante, claro está, fue comprobar la abundancia de imágenes, definiciones y comparaciones en las que Ortega se apoya o se sirve de dogmas, misterios, sacramentos y motivos litúrgicos cristianos. Todo ello nos sorprendía tanto más cuanto que sabíamos de su increencia y en la medida en que, no obstante, delataba la referencia cultural casi permanente de Ortega a dicha religión. Escojamos dos ejemplos: la primera obra significativa del autor, editada en 1910, señalada como inicio de su pensamiento más original, tiene ya un título bíblico: Adán en el Paraíso. Posteriormente, Meditaciones del Quijote, de 1914, contiene la expresión que será repetido lema del pensamiento orteguiano: "yo soy yo y mi circunstancia", a la que el autor añade una idea de cierta resonancia religiosa también: "y si no la salvo a ella no me salvo yo" (donde "salvación" significa, sin embargo, *fundamentación*, al modo en que Platón hablaba de la tarea filosófica de "salvación de los fenómenos"); el caso es que la afirmación más conocida de Ortega es redondeada con una frase que el autor indica haber leído en la Biblia: "*benefac loco illi quo natus es*".6

\*

---

4 O. C., IX, pág. 400

5 MARAVALL, J. A.: Ortega en nuestra situación. Cuadernos Taurus, Madrid, 1959, pág. 49

6 O. C., I, pág. 322

## **Doble vertiente de investigación**

Se nos imponía examinar las conclusiones de Ortega desde el enfoque teológico católico tanto como desde el filosófico, dando a cada uno la preeminencia que en cada momento demandasen los textos. Sabíamos que en uno y otro caso el tema de Dios en Ortega ha sido poco estudiado y que no tendríamos por lo tanto las referencias de quienes hubieran transitado ya esta vía intelectual. Sin embargo, lo cierto es que no ha sido tampoco completamente ignorada, a pesar de la ausencia de monografías, en sentido estricto. En nuestro capítulo "El cristianismo en Ortega" nos hemos referido a algunas de las obras que desde la década de los cuarenta se han ocupado más del tema, incluyendo también muy recientes estimaciones pronunciadas por conferenciantes y ponentes en sesiones programadas por la Fundación Ortega y Gasset, que muestran cómo en ese lapso de tiempo los juicios acerca del problema de Dios en Ortega, provinientes muchos de ellos de miembros del clero, han venido describiendo un movimiento pendular, del rechazo al encomio.

No ha sido el interés por entrar en diálogo con Ortega acerca de la noción de Dios y del cristianismo lo único que nos ha impulsado a procurarnos toda la información teológica que hemos estado en condiciones de obtener y aplicar; quien esto escribe tiene desde hace tiempo interés por el enfoque filosófico del fenómeno religioso, necesariamente multidisciplinar, así como también por la historia de la religión cristiana, el significado de sus contenidos dogmáticos, su influencia, recíproca, en la historia del pensamiento, sin que esto quiera decir en absoluto que se haya emprendido el presente trabajo adoptando como propios los criterios de la fe católica o de alguna otra.

Por lo que se refiere a la vertiente religiosa de esta investigación, el debate se ha producido entre tres interlocutores: el pensador madrileño (cuyas afirmaciones no siempre representan a la ortodoxia, aunque en ocasiones crea estar haciéndolo), el magisterio eclesiástico (cuya autoridad para

definir o identificar la única doctrina que puede llamarse catolicismo debe ser tenida en cuenta) y nosotros mismos, que hemos comprobado la necesidad de adoptar frente a las cuestiones cristianas dos enfoques que nos hemos esforzado en no confundir y sobre los que volveremos más adelante: el que podríamos llamar *intrínseco*, o *desde dentro* de los principios de esta religión y el *extrínseco* o *desde fuera* de ellos. En otras palabras, el análisis y la interpretación de un contenido cristiano a la luz de su coherencia o no con los fundamentos de esta doctrina, y su examen racional al margen de los mismos, que puede obligar a la discusión, claro está, e incluso al rechazo de dichos fundamentos doctrinales. Así, por ejemplo, Ortega escribe que la "explicación teológica es (...) lo contrario de una explicación",<sup>7</sup> porque, en definitiva, la gran diferencia entre la Teología y las demás ciencias es que en aquélla los principios empiezan por ser, a su vez, *problemas*.<sup>8</sup> Esto tiene sentido solamente desde el enfoque que hemos mencionado en segundo lugar, es decir, *desde fuera*, ya que *desde dentro* el teólogo considera esos principios *revelados* y, por tanto, no *problemas*, sino, lo que es distinto, *misterios*. La religión no *explica* por misterios, porque no es posible explicar por lo inexplicable. El *misterio* ni se explica ni explica (aunque *desde dentro* de la religión constituya auténtico

---

<sup>7</sup> El hombre y la gente. O. C., VII, págs. 251-252

<sup>8</sup> Vid. Meditaciones del Quijote. Col. P. Garagorri. Ed. Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1994, pág. 69, en nota que reproduce el texto anterior a la reedición en Obras Completas de 1943, y que continúa así: "la vida se nos presenta como un problema (...) cuando menos, no insoluble. La religión nos propone que lo expliquemos por medio de misterios -es decir- de problemas formalmente insolubles." Más acorde con la terminología existencialista, aparece la propia vida no como *problema*, sino como *misterio* en el texto posterior a la ed. de 1943 y definitivo: "El espíritu religioso refiere el misterio de la vida a misterios todavía más intensos y peraltados." O. C., ed. 1953, vol. I, pág. 358.

Prescindimos aquí de la cuestión de hasta qué punto los principios de las ciencias positivas pueden resultar problemáticos, como el mismo Ortega se ve obligado a reconocer en la Lección III de ¿Qué es Filosofía?, cuando expone lo que llama "crisis de principios" de la Física contemporánea, que ha obligado a los físicos a emplear armas tomadas de la Filosofía y a los filósofos a tomar cartas también en la cuestión. Dedicamos a ello algunas reflexiones en el capítulo III, 8

conocimiento), sino que se acepta como verdad *de fe* directa o indirectamente fundada en la Revelación. En el planteamiento de un *problema* está implicada la posibilidad de hallar su solución, cosa que no tiene lugar en la aceptación de un *misterio*, suprarrazional y, por tanto, incomprensible en sí mismo, aunque pueda presentarse relacionado con algún proceso histórica o racionalmente accesible, en el que aquella aceptación pueda tener su fundamento total o parcial, como es el caso de los llamados *praeambula fidei*. Si -al margen ya de Ortega- continuásemos enfocando desde ambas perspectivas, la *extrínseca* y la *intrínseca*, la mencionada cuestión de la fundamentación de la Teología en el misterio de fe, podríamos considerar, primero *desde fuera*, que lo afirmado constituye un complejo círculo vicioso, con arreglo a los siguientes momentos: 1º: el misterio revelado es admitido -no es estrictamente *problema*- a la luz de la fe; 2º: el fundamento, aunque no único sí más determinante, de esa aceptación por fe es la autoridad divina que inspira el texto en que se revela el misterio; 3º: tal inspiración divina se reconoce por mediación de la Iglesia; ahora bien, 4º: la autoridad de la Iglesia para definir el misterio de fe proviene a su vez de textos a los que ella atribuye el carácter de *revelados*. Habríamos, pues, de llegar a la conclusión -circularmente- de que el propio texto que la Iglesia declara revelado es el fundamento de su autoridad para definir el contenido de la Revelación. Si lo enfocamos *desde dentro*, no existe tal círculo vicioso, porque el momento inicial de aceptación de la autoridad eclesiástica no dependió de los textos, sino de quienes recibieron directa o indirectamente del propio Jesús de Nazareth la enseñanza que posteriormente pusieron por escrito. Sucede, sin embargo, que la crítica extrínseca parece haber concluído en el carácter anónimo de los Evangelios<sup>9</sup>, lo que obliga a cuestionar que sus autores fuesen realmente testigos presenciales, y esto vuelve a poner de manifiesto el círculo al que hacíamos referencia.

El relato genesíaco del Paraíso, sobre el que reflexionaron también Hegel, Fichte, Kierkegaard..., aparece y reaparece en los escritos de Ortega no accidentalmente, sino como ilustración de

---

<sup>9</sup> Vid. Cap. IV, 8



sus conceptos de vida, circunstancia, mundo, subjetivismo, idealismo, hombre. Asimismo, la Encarnación, la Resurrección, la Eucaristía, Pentecostés, el Gólgota, la imagen del "valle de lágrimas", el "pecado original", el método "de Jericó", la "regla de oro", los profetas del Antiguo Testamento... son otros tantos recursos de Ortega en la exposición de algunas de sus ideas clave. Ortega repiensa contenidos bíblicos que sabe conocidos de sus lectores, porque forman parte fundamental de la cultura común de éstos, así como de la suya propia. (Precisamente por eso cabe rigurosa crítica teológica católica de Ortega, crítica que Laín Entralgo pedía en 1958<sup>10</sup>, ante la controversia que los textos del maestro suscitaban). Los utiliza despojándolos primero de su sentido original religioso y dotándolos luego de un significado que emana de sus propias conclusiones como pensador. En esto podría detectarse la huella dejada en su formación por el idealismo poskantiano, con su tendencia a subordinar el pensamiento religioso al filosófico, buscándose la equivalencia entre los dogmas cristianos y los aludidos sistemas idealistas alemanes; tal intento supone creciente sintonía con la teología cristiana, si bien constituyendo en la misma medida ensayo de desmitologizarla. A nuestro modo de ver, en el estudio del tema teológico en Ortega resulta fructífero el recuerdo de Fichte, Schelling y Hegel, los cuales están presentes por otra parte no sólo en el tema citado, sino, sobre todo el primero, en el fondo del pensamiento orteguiano en general. La diferencia está, sin embargo, en que los idealistas alemanes asumen conceptos teológicos, mientras que Ortega se sirve de imágenes y símbolos míticos. El nivel de su reflexión es, por tanto, de distinta categoría en ambos casos. En los idealistas lo teológico tiene una importante densidad o entidad de fondo que en Ortega se pierde.

Cabe la discusión acerca de si el empleo de conceptos religiosos es adecuado al discurso filosófico y cabe también preguntarse por su justificación, desde dos puntos de vista: subjetivo y objetivo. El primero, porque Ortega se encuentra al margen de la fe católica y en coherencia con este hecho, sus manifestaciones religiosas no pasan de ser -recordémoslo- "meras

---

<sup>10</sup> *Vid.* Cap. IV, 2

formas de decir", "vocabulario" que no viene a exponer otra cosa que "creencias difuntas" para la persona de nuestro pensador. ¿Cabe servirse de mitos carentes de vitalidad no sólo para exponer, sino incluso para interpretar elementos de la propia filosofía, que, además, en este caso, es una filosofía de la vida? Es cierto que Ortega se refiere a lo que denomina "fe muerta" como algo que puede resultar operante en individuos y sociedades<sup>11</sup>, pero una fe muerta no puede ser activa. Lo que actuaría serían elementos parciales vinculados profundamente a la vida del sujeto, subyacentes en esa fe, mas desgajados ya de ella, sobrevivientes a la misma, que continuasen estimándose válidos.

Desde el punto de vista objetivo, en segundo lugar, supone prescindir del contexto doctrinal teológico en que los textos bíblicos tienen su plenitud de sentido, de modo que el contenido intrínsecamente propio de los mismos queda desvirtuado. Han de adoptarse entonces enfoques culturalistas, psicológicos, históricos, sociológicos, etc., que permanecen fuera de la significación religiosa. Ortega no es propiamente filósofo de la religión, sino en la medida en que lo es de la cultura en general y de la historia. No aborda el hecho religioso y en sus libros sólo hay algunos párrafos aislados dedicados a la fe, aunque sí manifiesta interés por el sentimiento religioso. En segundo lugar, supone asimismo la licencia de sustituir en las formas religiosas contenidos que responden a una inspiración original determinada, por conclusiones personales en el campo del pensamiento en las que Ortega parece creer encontrar el genuino significado de dichas formas. No puede discutirse su derecho a la interpretación que considere más aceptable, pero muchas veces es inevitable preguntarse si no está forzando dicha forma religiosa, refractaria a la argumentación conceptual, para adaptarla a un contenido supuestamente filosófico, sucediendo también, a la inversa, que éste quede a su vez alterado. La cuestión se agrava si, además, la forma religiosa es empleada como mero símbolo con valor metafórico o de alegoría, cuando en los textos llamados sagrados corresponde a hechos tenidos como rigurosamente históricos, al menos hasta hace pocas fechas.

---

<sup>11</sup> *Vid.* Cap. III, 3

Dentro de nuestro segundo frente de estudio, el filosófico, nos interesamos por la posibilidad del acceso a Dios desde el raciovitalismo. Este interrogante nos ha exigido adoptar el siguiente criterio fundamental de orientación a través de la abigarrada multiplicidad de las reflexiones orteguianas: su crítica al idealismo en su forma subjetivista y constructivista, consolidada en la Edad Moderna (capítulo I). En algunas ocasiones, quedan confundidos en sus textos los idealismos que podríamos llamar gnoseológico y ontológico: la fundamentación de todo conocimiento en la conciencia no significa necesariamente radicación de toda realidad en el yo. Pese a la convicción del autor en sentido contrario, a nuestro entender el vitalismo de Ortega no supera la oposición realismo-idealismo, la más importante de la teoría del conocimiento. A la inmanencia de la inteligencia no opone sino otra inmanencia, la perspectivístico-vital; no es el *yo pienso*, sino el *yo vivo* el fundamento del mundo, puesto que en la conversión en yo de la *circunstancia* consiste el proyecto humano. Se impone de nuevo el recuerdo del idealismo ético o idealismo de la acción fichteano: una metafísica del Yo que contempla la esencia de éste como el curso -temporalidad originaria- de la actividad incondicionada de su autoafirmación, en la que coinciden actuante, acción y resultado, y que funda todas las acciones del sujeto, tanto cognoscitivas como emotivas o prácticas, no reduciendo por tanto la subjetividad a términos gnoseológicos, que no son los términos primarios, sino entendiéndola como vivir en que ser y actividad son indisociables. De forma semejante a como la subjetivización del No-yo era para Fichte tarea ineludible e ilimitada (la tarea en definitiva que llamamos *cultura*), cada hombre es para Ortega el ejecutante y al mismo tiempo el objetivo de su propia realización a través de sus relaciones con *el* mundo, entorno éste que, amansado o sometido por la forja de los sistemas de *ficciones* con las que cada ser humano interpreta y construye su insustituible perspectiva personal, quedará convertido en *su* mundo.

\* \*

## Método de trabajo

Nuestra investigación tiene como base el comentario de los propios textos de Ortega, que no hemos dudado en reproducir siempre que lo hemos creído conveniente. No es la presente una Tesis cuyo objetivo haya sido la recopilación exhaustiva de los lugares en que nuestro autor toca el tema que nos ha ocupado - aunque sí podemos decir que son pocos los omitidos-, sino que hemos preferido establecer diálogo con él y atendido a su confrontación con autores y estudios relevantes en las muchas cuestiones que trae a reflexión.

A la espera de la deseada edición crítica de obras de Ortega, hemos de advertir que los escritos sobre los que hemos trabajado proceden de dos ediciones de sus *Obras Completas* (las citamos siempre con las siglas *O. C.*): algunos se encuentran entre los seis primeros tomos de la publicada a partir de 1953, otros están incluidos en los seis últimos tomos de la que vio la luz en 1983. Basta para distinguirlas, por lo tanto, leer el número del tomo del que se ha extraído en cada caso el fragmento que se cita o al que se alude. Hemos tenido a la vista también algunas obras de Ortega incluidas en la colección editada por Paulino Garagorri. (V. Bibliografía, pág. 1)

Es sabido que Ortega hubo de defenderse de las críticas que suscitaba su estilo, más literario que científico,<sup>12</sup> más propio de un ensayista que de un riguroso tratadista de problemas filosóficos, de acuerdo con la propia definición orteguiana, referida concretamente por él mismo a sus Meditaciones del Quijote, que - dice el autor- "no son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia menos la prueba

---

<sup>12</sup> Es significativa a este respecto la observación hecha por Amado Alonso en su obra El problema de la lengua en América, de 1935: "¿No es patente el influjo que la prosa personal de Ortega ha ejercido en la lengua escrita de España y de América, especialmente en la de muchos escritores que están a caballo entre el periodismo y la literatura?" (Cit. p. SECO, M.: Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española. Ed. Espasa-Calpe, 9ª ed., Madrid, 1988, pág. XIV).

explícita"<sup>13</sup>. En efecto, los textos de Ortega apenas tienen notas ni aparato de erudición, ni referencias bibliográficas a que pueda acudir con el fin de confirmar ciertos datos o de rastrear posibles influencias asimiladas o rechazadas por nuestro autor y, con ello, reproducir en alguna medida el diálogo interior de Ortega con figuras del pensamiento que no menciona. Bien es verdad, sin embargo, que no resulta difícil reconocer tras sus palabras la presencia de los idealistas alemanes, los vitalistas, en ambos casos de variado signo, los pragmatistas, los historicistas o los pensadores de la existencia, pero no es sencillo percibir la huella circunstancial de filósofos ajenos a esas corrientes, o secundarios, así como de científicos o literatos asimilados por el incansable lector que Ortega fue.

La reconocida libertad en la elección de temas propia del género ensayístico ha venido a Ortega como anillo al dedo. Le ha permitido señalar la dirección de muchos caminos y veredas que confluyen, divergen, se cruzan o se interrumpen en el recorrer las grandes vías del pensamiento. Pero ha sido al mismo tiempo, como tantas veces se ha señalado,<sup>14</sup> la cara más discutible de su obra, si la consideramos desde el punto de vista filosófico, porque ha significado dispersión mental más relacionada con un insaciable espíritu de curiosidad que con la profundidad reposada a que obliga la investigación filosófica. A no sentir la necesidad de hacer explícita "la prueba" han contribuido la superficialidad propia del género *ensayo*, que supone cierta tensión emanada de la ligereza en el tratamiento de cuestiones que no siempre son ligeras, así como la voluntad y la estimación del autor, ya que el ensayo constituye un auténtico espejo de la personalidad de quien lo escribe. Hemos de recordar asimismo el origen periodístico de muchos escritos orteguianos<sup>15</sup> y, sobre todo, de su propio estilo

---

<sup>13</sup> O. C., I, pág. 318

<sup>14</sup> Vid. Cap. I, págs. 1-2

<sup>15</sup> Es muy interesante respecto a esto el lamento del joven Ortega desde Leipzig, en carta de 1908 a su amigo Navarro Ledesma: "En España todo el que viva intelectualmente corre el peligro de tener que dar consigo en la literatura jornalera, lo cual -diga lo que quiera quien quiera- no tiene nada de bueno: las ideas se empuercan y se desarticulan, el caudal de fundamentos racionales se va haciendo cada vez menor y se acaba como

literario, para comprender que su obra es de naturaleza divulgativa o difusora de ideas en buena parte, no exclusivamente, desde luego, basta recordar, por ejemplo, La idea de principio en Leibniz, y que ejerce función de cátedra de acuerdo con una vocación pedagógica de *preceptor Hispaniae* que nuestro autor nunca perdió. Una obra que siendo literaria ha devenido filosófica, afirma el propio Ortega<sup>16</sup> contra la acusación inversa, y es que toda obra ensayística estará situada siempre "a medio camino entre la pura literatura y la pura filosofía. (...) Todos los intermedios son casi los extremos que ellos unen y separan a la vez."<sup>17</sup> En la medida en que Ortega siente la necesidad de profundizar filosóficamente, adopta modos de expresión menos radicados en la imaginación y formas de exposición distintas del ensayo, el cual abandona, según afirma C. Morón Arroyo, a partir de 1927, "para reaparecer simplemente durante los años de la guerra civil, cuando estaba a merced de sus huéspedes y tenía que posar de lo que le pedían"<sup>18</sup>

Para seguir los pasos del pensamiento orteguiano, que se define como un antiintelectualismo explícito, enfrentado a la forma de intelectualismo filosófico históricamente más depurada: el idealismo de procedencia racionalista, hemos hecho fundamentalmente, como decíamos, comentario de los textos de nuestro autor, a los que nos hemos atendido con el máximo cuidado, a fin de analizar sus premisas y valorar sus conclusiones. Muchas veces nos hemos visto forzados a la crítica -sin que con esto queramos decir que sea nuestro juicio el que prevalezca- porque quien esto escribe tiene interés en las filosofías de la vida, por la amplitud de su horizonte inicial frente a la estrechez de la razón científicista, pero no comparte el rechazo de las categorías

---

hemos acabado nosotros por hacer paradojas de café a todo trapo sin sentido común científico." ORTEGA SPOTTORNO, S. (ed.): Cartas de un joven español. (1891-1908). Ed. El Arquero, Madrid, 1991, pág. 613

<sup>16</sup> Vid. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. O. C., VIII, págs. 292-293

<sup>17</sup> NICOL, E.: El problema de la filosofía hispánica. Ed. Tecnos, Madrid, 1961, págs. 206-207

<sup>18</sup> MORÓN ARROYO, C.: El sistema de Ortega y Gasset. Eds. Alcalá, Madrid, 1968, pág. 50

intelectuales, unilateral o limitadamente planteadas y entendidas por los vitalistas -incluyendo en ello a Ortega en su etapa biologicista y aun en la biograficista, si bien ésta en menor medida- ni el divorcio entre la realidad y las leyes y principios del pensamiento, así como tampoco la negación del alcance trascendente de aquéllos, cuestión a nuestro juicio más compleja de lo que su planteamiento moderno y contemporáneo hace ver. El encuentro con Ortega es también el encuentro con las filosofías poshegelianas del devenir y de lo humano; no podemos sino sentir agradecimiento después de nuestro diálogo con él, ya que su magisterio no ha sido sólo de afirmación de algunas de sus ideas, sino también de instructiva reflexión obligada ante cuestiones expuestas por él que no pueden dejar indiferentes a quienes, aun sabiéndonos a distancia estelar de los representantes de la historia del pensamiento y queriendo evitar, por lo tanto, la insufrible pedantería de creer resolverlas, sentimos, no obstante, por vocación, la necesidad de repensarlas.

En el seguimiento y análisis de las ideas de Ortega nos hemos atendido a la siguiente orientación, emanada de sus propios textos:

1º/ Al romperse la armonía que la Escolástica medieval había fundamentado entre fe cristiana y razón, la Edad Moderna exaltó la llamada "luz natural". De la duda metódica del fundador del racionalismo -Ortega destaca sobre todo la aplicación de la misma a las percepciones sensoriales- emerge un poderoso "yo" que se hace referencia obligada de la fundamentación de toda objetividad, a través de las variadas formas del subjetivismo que van jalonando la filosofía de la Edad Moderna.

2º/ El "nada moderno" Ortega y Gasset quiere dejar atrás -propósito que comparte con los fenomenólogos- tanto el realismo antiguo y medieval, como las filosofías basadas en el primado de la conciencia, centrándose en un vitalismo que establece una circular radicación de las *cosas*, así como del *yo*, en algo -la *vida*- que, a su vez, no tiene entidad sin el *yo* y las *cosas*.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Vid. Cap. I, 5-6

3º/ La ocupación vital está, sí, abierta en principio a la trascendencia, mas la *vida* como nuevo objeto de investigación filosófica exige la paralela transformación de la teoría del conocimiento en una teoría de la *razón vital*, el gran "tema de nuestro tiempo", que pensamos frustra, sin embargo, tal posibilidad, dado que un orden de realidad que trascienda de lo fenoménico no es dato inmediato, sino que es la razón teórica o especulativa la que lo descubre, aunque sea bajo la forma de exigencia o postulado, en su tarea de conocimiento, o sea de fundamentación e interpretación de lo que la experiencia vital (en sentido lato, puesto que tanto es *vida* la acción como el conocer y el saber) pueda proporcionar.

4º/ La mencionada epistemología de la *razón vital* tiene en el concepto de "creencia" una de sus claves más importantes. A su vez, la relación de la "creencia" con la fe cristiana nos permite cerrar la conexión del tratamiento del tema religioso en Ortega con el de su rechazo del intelectualismo.<sup>20</sup>

Lo que Ortega llama *interpretación* es *idea* que se presenta como con fundamento real, pero en tanto que construcción nuestra problematiza lo real objetivo. La *idea*, pues, no queda debidamente fundamentada en la realidad, se desvincula de ésta. Si la *idea* se consolida en *creencia*, da al hombre lo que éste considera la realidad y, en tanto que la realidad no es entonces objeto de argumentación y razonamiento, sino de *creencia*, ésta supone la culminación de la escisión entre la realidad y nuestro pensamiento. Intentando superar el inmanentismo, Ortega llega a un realismo de corte voluntarista -un intento semejante al de sus coetáneos M. Scheler y N. Hartmann- que inscribe la creencia en la vida, cuyos "ingredientes" -la relación *yo-mundo*- justifican el imperativo de la realidad exterior como el sustrato de todas las circunstancias. La pretendida superación orteguiana del idealismo conduce al concepto de "creencia" como clave de la máxima importancia, puesto que constituye el dato inmediato y, como tal, la referencia de la realidad, al menos de lo que es realidad para el

---

<sup>20</sup> Vid. Cap. III



sujeto, ya que no hay interés ontológico en Ortega, sino atención a lo vitalmente operativo.

Ortega recurre a la *creencia* para afirmar la realidad de cosas con las que no entra en contacto a través de la percepción -léanse sus textos sobre Descartes- ni a través del pensamiento o de las *ideas*. Trata de liberarse de la enseñanza de Marburgo, pero las dudas acerca de que el dato de sensación constituya verdaderamente percepción y el supuesto de que el pensamiento no es sino *fantasía*, le dejan sin realidad. Esta no es sino objeto de creencia, fundada bien en regularidades empíricas, bien en exigencias de la acción. La filosofía de Ortega, como sucede en los vitalismos, en general, es la inversión de las filosofías del *entendimiento*, el *conocimiento* y la *verdad*. La "vida" -relación entre yo y circunstancia- es el único acceso a la realidad objetiva, pero no puede decirse que las *ideas* se correspondan con ésta, sólo la *creencia* -no menos subjetiva por ser social y arracional- nos la da. El vitalismo de Ortega, aun sin querer ser un escepticismo asume la renuncia al *conocimiento*, en sentido clásico, generalizada en el momento histórico-filosófico que define el contexto del pensamiento orteguiano, momento centrado en la captación y descripción de lo inmediato; *creemos* que la realidad *es*, y *creemos* lo que es; no podemos conocer que *es* ni *qué* es fuera de su ser para nosotros.

\* \* \*

### La idea orteguiana de Dios

**D**ios ha venido siendo objeto de investigación guiada por el método metafísico que procede desde lo empírico a lo no empírico trascendente. Como resultado de la aplicación de la lógica al dato de percepción, dicho método descubre órdenes reales de diferente profundidad y nivel de radicación. El descrédito contemporáneo de la metafísica que podemos llamar *trascendente* ha sido inseparable del rechazo de la racionalidad lógico-ontológica como instrumento de acceso al ser de las cosas, por tanto, de la ruptura con el valor o el alcance ontológico del pensamiento, idea tanto más reforzada cuanto más se concentra la

filosofía poshegeliana en el abandono de la investigación del *ser* para emprender la del *devenir*, al que no se adecuan -se insiste- las paralizantes categorías del intelecto. La explicación por formalización categorial se ve sustituida por el ideal de la comprensión desde dentro, en coincidencia con la realidad que está gestándose, generando su propia naturaleza sin acabamiento previsible. Se trata de un enfoque ciertamente incompatible con la lógica formal clásica: tal generación sin previa esencia subyacente (aunque se entienda tal esencia como raíz de potencialidades diferenciadoras) estaría produciéndose a partir de sí misma, o *ex nihilo*, lo que es metafísicamente imposible por contradictorio. De acuerdo con esa lógica, en el cambio no hay modificación de la sustancia y hay que concluir que la sustancia trasciende ónticamente del orden de los accidentes. La filosofía contemporánea contempla cómo la *sustancia* cede el paso a la *relación*,<sup>21</sup> lo que tampoco es admisible desde las categorías lógicas clásicas, porque supone relaciones sin *cosas* que entren en relación, del mismo modo que supone aconteceres o sucesos en los que no acontece nada ni cosa alguna sucede. Se echa de ver, incluso sin traer a colación a Nietzsche, que una definición de Dios como *acto puro* o "*ipsum esse subsistens*" resulta muy difícil de sostener desde tal filosofía.

El vitalismo orteguiano no quiere desvincularse de la racionalidad al extremo de otros vitalismos, y su concepto de "torrente vital"<sup>22</sup> responde al intento de no caer en afirmaciones como las antes expuestas, que implican no sólo la relación de contrarios propia de la evolución dialéctica, sino la imposible identidad de elementos mutuamente excluyentes. El "torrente

---

<sup>21</sup> ORTEGA lo tiene en cuenta ya en 1910: Adán en el Paraíso. O. C., I, pág. 481: "La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? (...) la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones.

No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación." Sólo que en este momento Ortega reconoce en ello el primado de lo intelectual que después querrá superar: "Y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo".

<sup>22</sup> El hombre y la gente. O. C., VII, pág. 203. *Vid.* Capítulo II de esta Tesis.

vital" sería indeterminada materia originaria, el absoluto de las realizaciones individuales, del que Dios es -para Ortega- símbolo acuñado culturalmente.

Si intentamos la definición filosófica del Dios orteguiano, habremos de reconocer su complejidad, por lo evolutiva. El término "Dios" acude con sorprendente frecuencia a la pluma de Ortega, pero no es un Dios razonado, demostrado, o postulado. Ortega trae a este Dios a su pensamiento, en lugar de ir a Dios desde éste. Lo enfoca e interpreta desde sus temas centrales, como hace en general, según hemos señalado ya, con los símbolos religiosos.

Hemos de introducir en primer lugar en la noción de Dios elementos de resonancia panteísta, que están presentes en la mente de Ortega desde su juventud. Renuncia al Dios personal cristiano, tanto al revelado como al escolástico; atiende a la superioridad de los logros culturales como realización humana, y dice entonces que "Dios es la cultura" y "la proyección de lo humano mejor". Elabora después su concepto de "perspectiva" y entonces será Dios "perspectiva absoluta" y "totalidad de las perspectivas". Al implicar el *escorzo* y la *perspectiva* una visión espacial, geometrizante, de la realidad, conforme a "planos", Ortega dirá de Dios que es el "plano último" de la misma. Cuando identifique la *vida* humana como realidad radical, dirá de ella que es la relación hombre-circunstancia. Pues bien, el ser divino quedará entonces definido como "sin mundo", o como "su propia circunstancia", lo que además aproxima a la deificación el ser de Adán, figura bíblica que acude repetidamente a la mente de Ortega en relación con conceptos muy diversos, como hemos señalado ya: vivir en el Paraíso no es *vivir* en sentido orteguiano. Tanto más habla Ortega de la vida como "empresa", "aventura" o "afán deportivo", cuanto más dramáticos son los calificativos que se ve obligado a aplicarle. En el Paraíso el *yo* no se enfrenta a un *no-yo*, que es sinónimo de resistencia y dificultad; el armonioso vivir paradisiaco desasosiega a Ortega, que propone a los teólogos la dilucidación de ese estado que no encaja en su pensamiento, como sin darse cuenta de que el mismo tiene ya un significado preciso dentro de la teología.

Es la vida continuo trascenderse desde lo biológico a lo cultural espiritual, yendo de este modo más allá de la vitalidad misma. Dios es, ante todo, realización cultural, interpretación, idea-hipótesis con la que enfrentarse a una realidad de la que es preciso dar razón y a la que es necesario dar orientación, sentido, pues en esto consiste la tarea de vivir en que le va al hombre su misma identidad.

En la *-su-* vida debe Dios manifestarse *-manifestársele-* para que el individuo lo incluya en la construcción de su perspectiva. Pero Ortega descarta toda manifestación sobrenatural, como puede verse en su interpretación de esa experiencia vital de Dios que es el fenómeno místico que, al contrario que Bergson, no comprende. Y construye además una teoría de la razón que obstaculiza, si es que no cierra, la posibilidad del descubrimiento filosófico de Dios en la propia vida.

Ortega reduce la experiencia mística a fenómeno análogo al enamoramiento y éste, a su vez, a fenómeno emparentado con el hipnotismo y, en definitiva, la sugestión. Así, resta todo valor no sólo metafísico sino también teológico al estado místico, en orden al conocimiento sobre Dios.

Hemos dicho ya que en nuestros análisis de cuestiones religiosas católicas hemos tenido metodológicamente presentes dos enfoques mencionados más arriba: el que se basa en la coherencia interna de los contenidos de la fe y el que procede por análisis extrínseco. Ilustraremos de nuevo con un ejemplo nuestro lo que queremos decir: *desde dentro* de la fe cristiana, en coherencia con su dogmática, no puede ser negada la existencia del infierno. *Desde fuera* de ella, no obstante, puede juzgarse esa creencia como inaceptable, incluso insultante para el Creador. Un segundo ejemplo, relacionado con un tema concreto de nuestro trabajo: cuando en el capítulo V hablamos de los fenómenos místicos en el Cristianismo, nos referimos a lo que los místicos nos transmiten y a lo que los teólogos tratan acerca de ellos, sin entrar nosotros en discusión sobre la naturaleza de tales experiencias. Nos interesa mostrar que el estudio de unas y otras

místicas, dentro y fuera del cristianismo, advierte de la existencia de elementos diferenciadores que no se pueden pasar por alto. Cuando presentamos la concordancia entre la mística y la teología cristianas, lo hacemos sin querer significar otra cosa que la coherencia interna entre unos hechos y la doctrina en cuyo contexto se manifiestan. Cuando a propósito de la reflexión orteguiana hablamos de las vivencias místicas dentro del cristianismo, no juzgamos de la sobrenaturalidad o no de las mismas, sino de las diferencias que pueden observarse con otras vivencias también llamadas místicas que, sin embargo, no reconocen tener por causa a Dios o, cuando menos, al Dios personal cristiano.

A nuestro juicio, un supuesto fenómeno místico en contexto cristiano debe interpretarse desde las causas que en el correspondiente capítulo se han señalado para la alucinación. Pero si no resultase posible relacionar las vivencias del trance místico con dichas causas, el investigador debe poner de manifiesto las dificultades que encuentra para la reducción de esa experiencia mística a fenómenos psicopatológicos o a estados alterados de conciencia. El teólogo, en conclusión, no debe definir como genuinamente místico un hecho en apariencia tal, antes de que haya intervenido el científico. Este, a su vez, sin embargo, no está capacitado para declararlo sino como no perteneciente al orden de los fenómenos que son de su competencia metodológica.

Ortega opera desde supuestos que condicionan su incompreensión del fenómeno místico cristiano, el cual reviste especial complejidad. Nuestro pensador reacciona ante el mismo intentando simplificarlo por reducción a otros con los que sólo aparentemente presenta semejanzas. En efecto, contempla la mística desde un esquema de interpretación previo que supone como modelo el "yoga", lo cual conduce a ciertas confusiones, al olvido de diferencias esenciales entre las diversas místicas y a una posición reduccionista que desfigura la mística cristiana.

Encontrando semejanzas entre ciertos fenómenos psicológicos, ciertos hechos llamados llamados paranormales y los que son determinados por el teólogo como milagros, Ortega

intenta una interpretación desde un enfoque unificador, en nuestra opinión fallido. Insiste también el pensador madrileño en la etiología psicopatológica del éxtasis místico; no abordándolo, sin embargo, desde las investigaciones de estudiosos de la Medicina somática y psicosomática que se han acercado a la mística. Ni desde lo que la Teología entiende por *éxtasis*, ya que Ortega se muestra refractario a aceptar en éste la intervención sobrenatural, cosa coherente con su posición personal al margen de toda religión.

La complejidad de los fenómenos del misticismo en general y del cristiano en particular se pone tanto más de manifiesto, sin embargo, cuanto más se intenta su simplificación y reducción para poder establecer una valoración igualitaria desde superficiales analogías entre el misticismo cristiano y las místicas no cristianas, así como con esos otros fenómenos que Ortega aduce: hipnosis, autohipnosis, sugestión, enamoramiento...

¿Qué clase de revelación vital no sobrenatural cabe de Dios, al margen de cualquier fe institucionalizada? Bastaría la creencia de otros en la existencia de Dios para que el no creyente necesitase cerciorarse acerca de los fundamentos de tal creencia, y bastaría la existencia de pensadores teístas, deístas o panteístas para urgir la revisión de un sistema -ya sea *sistema* explícito o implícito, como en su lugar diferenciamos<sup>23</sup>- que no hablase de Dios. Según Ortega, la duda acomete la propia convicción en cuanto se le enfrenta la convicción opuesta. Sólo superficialmente examina, sin embargo, el valor que la idea de Dios ha podido tener en las diferentes filosofías. Se ocupa de ciertas nociones teológicas de los presocráticos, el orfismo, Parménides; después, del *primer motor* aristotélico; del conocimiento teologizado de San Agustín; a propósito también de Schelling y de Scheler. Sto. Tomás, Ockham y otros filósofos cristianos le ocupan en la medida en que lo hace la historia de esa religión, a la que pone empeño en inyectar alma evolutiva para poder así contemplarla desde su propio enfoque e interpretar sus contenidos igualmente desde ese esquema suyo que ignora la sustancia permanente a

---

<sup>23</sup> Cap. II, 12

través de las diferentes manifestaciones históricas del cristianismo y de las improntas que han ido dejando en él tanto las diversas personalidades relevantes que lo han representado, como las diferentes sensibilidades colectivas en la vivencia de sus contenidos doctrinales que se han correspondido con los sucesivos movimientos culturales a lo largo de la historia.

¿Puede el raciovitalismo integrar conocimiento acerca de Dios, integrar en definitiva una *teodicea*? ¿Puede ser encontrado Dios en el plano en que Ortega concentra lo que entiende por *vida*? No existe una justificación especulativa ni práctica, propiamente raciovitalista, de Dios en la obra orteguiana, pese a las repetidas menciones que se hacen de Él. ¿Habría podido ser abordada por un Ortega que hubiese contado con más años de vida, ya que se advierte -en aparente indiferencia- que constituye una permanente tensión de su pensamiento y, más aún, de su persona? La respuesta al primer interrogante obliga a pasar metodológicamente por los siguientes puntos:

- ¿Cabe acceder desde la posición raciovitalista a órdenes de realidad que puedan llamarse trascendentes? Sólo dentro de una metafísica que indague acerca de diversos niveles o ámbitos de ser cabría esa posibilidad. Los "planos" de que Ortega habla no son de naturaleza ontológica, sino vital, perspectivística. Se definen desde ángulos de enfoque e intereses asumidos individualmente, aunque vengan radicados en lo histórico o lo socio-cultural. Sin duda es de gran interés la descripción de los vaivenes culturales en cuanto desplazamientos de la atención social hacia diferentes temas de reflexión, pero lo tiene aún más la penetración filosófica en sus raíces y fundamentos, así como la indagación del auténtico calado y alcance de tales cuestiones *en sí mismas*, no sólo en su repercusión y origen histórico-vital.

- Contra la predicción de Ortega, el Dios de la cultura presente no llega tanto por vía teológica como experiencial, hasta el punto de que la propia teología cristiana hoy intenta afianzarse y promover en los creyentes ante todo el encuentro vivencial con Dios en la experiencia de la caridad, situando en un segundo plano el pensamiento como lugar de revelación de la inteligencia

ordenadora universal, de la causa primera, del acto puro... o, en otros ámbitos, del Uno originario, de la sustancia única, del Espíritu Absoluto, etc. Abierta la vía empírica o la que, más propiamente, hemos llamado experiencial, ¿podría encontrarse en el amplio campo del *vivir* el fundamento de posibles indagaciones filosóficas sobre Dios? Y, si así fuera, ¿en qué clase de vivencia? Lo cierto es que aquí caben respuestas múltiples, puesto que en la constitución de la propia perspectiva quedarán integradas todas las actitudes subjetivas que "salven" al individuo del "naufragio" existencial. En tal situación, el pensamiento no brota de algo semejante a lo que los antiguos griegos llamaron "asombro", sino del instinto de supervivencia. Es defensa, no maduración, no espontaneidad natural superior, sino esforzado afán de construcción del *yo* como identidad que realmente no es tal, puesto que no va más allá de ser el hilo conductor de sus hechos biográficos y, por tanto, de su temporalidad. ¿Puede pretenderse la constitución de un *yo* que, orteguianamente, se concibe a la postre como identidad sin entidad? Si el pensamiento de nuestro autor no puede enfrentarse al problema del *yo*, del alma, de lo idéntico en los cambios, del origen del mundo y de la vida,<sup>24</sup> no parece que pueda abordar la problemática de Dios, por rechazo o renuncia metodológica a los instrumentos y las vías racionales que lo permitirían. El inmanentismo vital y la imposibilidad de una metafísica vitalista, o un *metavitalismo* en Ortega han sido las conclusiones que consideramos más importantes de nuestro trabajo. Aunque se produjera en el *vivir* el descubrimiento de realidades transvitales, no hay cauces que la *razón vital* esté capacitada para abrir que puedan orientar nuestro encuentro e interpretación de las mismas.

- La cuestión no sería ya la posibilidad de experiencias que el sujeto interpretase como apelaciones que remitieran a niveles

---

<sup>24</sup> GRAY, R.: José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Trad. R. Luca de Tena. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1994, pág. 82, considera que "Ortega también compartió con Ganivet, Unamuno, Azorín y Maeztu el sentimiento de que ninguna clara evidencia apuntaba a un ser trascendente con mayor claridad que el origen de nuestra vida terrena", cuestión, sin embargo, no desarrollada por el pensador, como hemos podido comprobar.



metafísicos o *metavitales* de realidad. El problema sería la validez de tal interpretación, cuestión que se agrava ante el rechazo filosófico del alcance ontológico del pensamiento, que, con mayor razón, conlleva la negación de su valor trascendente. El rechazo del *ser* trae consigo la renuncia al *conocimiento* y su sustitución por recursos que quizá bastan pragmáticamente a la vida, pero que no dejan de resultar actitudes insatisfactorias si el filósofo no se contenta con la descripción del vivir y procede a indagar sobre su completa fundamentación y significación.

Por considerar que hubiera desbordado lo nuclear de nuestro tema de investigación, no nos hemos detenido en la figura de Unamuno como pensador inmerso en la problemática teológica que pudiera situarse en el pórtico de entrada de la inquietud de Ortega. Tampoco nos hemos ocupado de algo que podría constituir un último punto de análisis: ¿qué ha sucedido en cuanto a la problemática de Dios en las filosofías de los seguidores de Ortega? Es sabido que no hay prácticamente pensador español coetáneo o posterior en quien no pueda detectarse la huella si no de la letra, sí del espíritu y ejemplo de Ortega. "La obra de Ortega pertenece a nuestra biografía", escribe José Antonio Maravall.<sup>25</sup> La agrupación de pensadores aglutinados por una unidad de orientación histórica y doctrinal que en 1938 José Gaos llamó "escuela de Ortega" y que viene a coincidir con lo que Julián Marías y también Manuel Granell denominaron "Escuela de Madrid",<sup>26</sup> remontaría sus antecedentes al año 1910 -en que Ortega toma posesión de su cátedra de Metafísica en la capital de España- y se disociaría a raíz de la terminación de la guerra civil en 1939, logrando su articulación más completa durante la segunda república y alcanzando su máxima vigencia entre 1933 y 1936. La espina dorsal de la Escuela estuvo constituida por Ortega, G<sup>a</sup> Morente, J. Gaos y X. Zubiri, pero deben añadirse al orteguismo en general los nombres de M. Zambrano, L. Recaséns, J. Xirau, M. Granell, A. Rguez. Huéscar, P. Garagorri, J. Marías. El doble magisterio de Ortega y Zubiri -quien, saludado en 1948

---

<sup>25</sup> MARAVALL, J. A.: *Op. cit.*, pág. 11

<sup>26</sup> *Vid.* ABELLÁN, J. L.: Historia crítica del pensameinto español. Ed Espasa-Calpe, t. V (III), Madrid, 1991, págs. 230 ss.

por Marías como la gran esperanza de una rigurosa filosofía cristiana<sup>27</sup>, sustituiría en gran medida la influencia de Ortega por las de Husserl y sobre todo Heidegger- nos obligaría a incluir también a J. L. López Aranguren y P. Laín Entralgo. Como es sabido, G<sup>a</sup> Morente desembocó en la cuestión filosófica de Dios antes del tiempo en que se producía su adscripción al catolicismo, si bien creció por esta circunstancia, falleciendo antes de poder habernos legado reflexiones suficientemente elaboradas. A juicio de J. A. Maravall, el marcado orteguismo de Morente no obstaculizó en absoluto su fe católica, ni antes ni después de su conversión a ella<sup>28</sup>. Zubiri da cima a su filosofía con una metafísica en la que accede al tratamiento de Dios, que viene a culminar su temprano concepto de "religación". Marías, Laín y Aranguren son pensadores abiertos a la trascendencia filosófica, preocupados y ocupados, además, en el hecho cristiano. Cada uno de ellos merecería un estudio pormenorizado para cuya realización, sin embargo, pensamos que no hay lugar en la presente Tesis, que, estando en un principio destinada a confrontar algunas de estas concepciones sobre Dios, encontró en la sola obra de Ortega, como se ha dicho, materia suficiente como para ceñirse al enunciado que le da título.

\* \* \* \*

---

<sup>27</sup> MARÍAS, J.: La filosofía española actual. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, pág. 147

<sup>28</sup> *Vid. Op. cit.*, pág. 15

## CAPÍTULO I

---

### RAZÓN Y VIDA

---

#### 1 - El objetivo de Ortega: la superación de la forma culminante del intelectualismo filosófico, el idealismo.

Las reflexiones de Ortega y Gasset, tantas veces marcadas por exigencias de la *circunstancia*, forman un complejo cruce de caminos de pensamiento que incluye, además, el anuncio de muchos proyectos intelectuales que finalmente no encontraron desarrollo. Paulino Garagorri comienza su estudio "Ortega, filósofo de nuestro tiempo" con las siguientes palabras: "Dada la incuestionable ocasionalidad de los conceptos y escritos de Ortega, si se toman abstracta y literalmente pueden originar una diversidad de versiones que hacen inevitable adelantar esta precisión"<sup>1</sup>. "No suele concretarse a un tema, al modo científico, - escribe, por su parte, G. Torrente Ballester- sino que suscita a cada paso temas afluentes y subalternos, cuyo camino inicia a veces, arrojando sobre él una chispa de luz para abandonarlo en seguida. Es típica la inquietud del lector de Ortega condenado al ofrecimiento perpetuo de frutos que, apenas entrevistos, desaparecen."<sup>2</sup> Juan Ramón Jiménez atribuía al autor madrileño una "prosa más bien apresurada, como escrita para plazo fijo"<sup>3</sup> "Ortega subraya a menudo -dice A. López Quintás- la necesidad en que se vio (...) de adoptar en sus escritos un tono que puede a muchos lectores antojárseles extraño a la investigación filosófica. Su tarea *promocional* debió hacerse un tanto al galope y a través

---

<sup>1</sup> GARAGORRI, P.: La filosofía española del siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri. Ed. Alianza, Madrid, 1985, pág. 28

<sup>2</sup> TORRENTE BALLESTER, G.: Panorama de la literatura española actual. Eds. Guadarrama, Madrid, 1956, pág. 273

<sup>3</sup> Clavileño, nº 24, nov-dic 1953, pág. 47

de esos medios informativos de urgencia que son los diarios, para vencer la resistencia que opone el público poco cultivado intelectualmente a plantearse problemas que desbordan la huida actualidad cotidiana. Hoy día nadie desconoce la efectividad de este descenso, por parte de Ortega, a la arena de la lucha ideológica concreta, rápida y circunstancial. Pero más que nunca se echa en falta (...) *una mayor fidelidad al alcance preciso de las categorías movilizadas en su pensamiento*."<sup>4</sup> Más recientemente, en una de las varias recopilaciones de estudios sobre nuestro autor publicadas con motivo del primer centenario de su nacimiento, Alejandro Rossi se refiere a su "fuerte libertad asociativa" y a "la tentación de hablar de esto y de aquello -que es uno de los encantos de su prosa aunque su cruz filosófica"-.<sup>5</sup> Pues bien, la pretensión que Ortega -dentro del terreno filosófico- comparte con Husserl y con su coetáneo Max Scheler de situarse en una posición superadora del conflicto entre realismo e idealismo puede considerarse como brújula orientadora dentro de su obra. Así, en la lección X de ¿Qué es Filosofía? escribe:

"lo primario que hay en el Universo es 'mi vivir' y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida -porque 'mi vida' no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo de tres siglos."<sup>6</sup>

La superación del idealismo por parte de Ortega es incluso, de acuerdo con Antonio Rodríguez Huéscar, "introducción a su filosofía entera":

"La exposición de la crítica y superación del idealismo en Ortega puede valer como una buena introducción a su metafísica y, tomada en su más amplio sentido, introducción a su filosofía entera. La metafísica de Ortega, en efecto, se constituye a partir de la visión, o si se quiere, de un fuerte

---

<sup>4</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A.: Filosofía española contemporánea. B.A.C., Madrid, 1970, pág. 115, nota

<sup>5</sup> ROSSI: "Lenguaje y filosofía en Ortega", en VV. AA.: José Ortega y Gasset. F.C.E., México, 1984, pág. 35

<sup>6</sup> O. C., vol. VII, pág. 411

sentimiento -muy precoz en él- de la insuficiencia de las posiciones filosóficas que definieron la 'modernidad', todas ellas, desde fines del siglo XIX, en trance de declinación o de extinción de sus virtualidades históricas, tras un largo periodo de vigencia de casi tres siglos, en el que atraviesan por una serie de vicisitudes o alternativas, de las que la más profunda corresponde al momento kantiano, -por lo que es en este en el que Ortega encontrará la raíz más próxima, dentro de la tradición filosófica, del conflicto dialéctico que mueve su pensamiento-. Ortega está, pues, convencido, desde su primera juventud, de que está asistiendo al orto de una nueva era, una nueva sensibilidad, un nuevo modo de enfrentarse al mundo y la vida, que será 'nada moderno y muy siglo XX', según el título de su artículo de 1916, en el primer tomo de El Espectador.<sup>7</sup>

En el mismo sentido, con motivo de la celebración de las bodas de plata de Ortega y Gasset con la Universidad de Madrid, en 1936, escribía Manuel García Morente:

"Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerle. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria del filosofar."<sup>8</sup>

Rodríguez Huéscar cree efectivamente realizada por parte de Ortega la superación del idealismo, así como una corrección vitalista del realismo:

"es esta intuición básica la que orienta e impulsa su meditación, y pronto se concretará en el hallazgo de una nueva idea metafísica: la idea de la vida humana concebida

---

<sup>7</sup> RGUEZ. HUÉSCAR, A.: "La liberación del idealismo en Ortega", Cuenta y razón, n° 6, Madrid, 1982, pág. 35

<sup>8</sup> G<sup>a</sup> MORENTE: "Carta a un amigo. Evolución filosófica de Ortega y Gasset", en G<sup>o</sup> MORENTE, M.: Escritos desconocidos e inéditos, B.A.C., Madrid, 1987, pág. 134

como la realidad radical. Ya veremos cómo dicha idea (...) abre una nueva etapa, es decir, la posibilidad de una nueva etapa, de la metafísica, sólo equiparable a las dos representadas por todo el pensamiento antiguo y medieval, de un lado, y por el pensamiento moderno, de otro. Obviamente, tal idea, como todas las de su envergadura y calado intelectual, no pudo surgir solamente en la mente de Ortega, de una manera aislada, sino que a su alumbramiento contribuyó todo un vasto y vario movimiento intelectual, en el que, por una parte, y desde distintas actitudes y bloques, y hasta incluso, a veces, involuntarios desenfoques, se buscaba, en el fondo, justamente eso: un retorno a la metafísica, tan desdeñada y eludida en el clima positivista dominante en la segunda mitad del siglo XIX; pero, por otra parte, en la intención y orientación general de ese 'retorno' latía, como su más genuina inspiración, la profunda necesidad de vincular el pensamiento a la vida, y no de cualquier forma, sino en el sentido concreto de un primado de ésta sobre aquél y, por tanto, de una renuncia a los principios mismos (y hasta a los supuestos) "intelectualistas" sobre los cuales venía discurriendo la filosofía desde Grecia, pero sobre todo desde que esos principios y supuestos quedan investidos del nuevo sentido que les imprime la reflexión filosófica "moderna". Hacer, pues, del pensamiento, de la propia filosofía, una función de la vida y, a la par, una reflexión sobre ella: he aquí la nueva misión, el nuevo desideratum, sentido y, sobre todo, "visto" por Ortega antes y con más claridad que por nadie, entre todos los que se movieron dentro de esta onda intelectual en la primera mitad de nuestro siglo."<sup>9</sup>

Manuel Granell y Julián Marías comparten la interpretación de Rodríguez Huéscar:

"Por 'vida' entiende Ortega cierta infraestructura en la cual se asientan dos abstractos: *res* e *idea* -las dos grandes realidades básicas de la filosofía anterior-. Supera así las formulaciones conocidas con los nombres de *realismo* e

---

<sup>9</sup> RGUEZ. HUÉSCAR: *Loc. cit.*, págs. 35-36

*idealismo*, y trasciende por tanto, no sólo la metafísica cósmica, sino la del *Dasein*."<sup>10</sup>

"... ocupará este tema un puesto de primer orden en su pensamiento. Cuando lo conocí, en 1932, iniciaba la exposición de su filosofía como una superación del idealismo (y, por tanto, del realismo previamente superado por él)."<sup>11</sup>

Esto no quiere decir, sin embargo, que la superación del idealismo fuese culminada por Ortega desde el inicio mismo de su andadura como pensador: "las interpretaciones" -escribe Antonio Regalado- "que atribuyen al pensamiento de Ortega ya en 1914 una superación de la posición idealista carecen de fundamento. El 'yo soy yo y mi circunstancia' tiene un significado muy diferente en 1914 y en 1934."<sup>12</sup> Añade este autor: "Los que han afirmado que Ortega estaba en 1914 'en posesión' de su filosofía deberían enfrentarse con el concepto de cosa en el Ortega de 1914 y el posterior a 1929 y atender a la crítica que el filósofo sólo hace desde 1929 a la doctrina idealista del conocimiento en función del concepto de 'ser ejecutivo'. "<sup>13</sup> Aun admitiendo estas acertadas matizaciones, puede constatarse que en la recopilación de textos orteguianos procedentes del año 1915, publicada bajo el título Investigaciones psicológicas, se encuentra ya, por influencia de la Fenomenología, el propósito de plantear la relación yo-mundo en un plano pre-teórico, pre-ontológico, más "radical" que aquél en que se establece la dualidad sujeto-objeto y que resultará ser decisivo en cuanto al asentamiento de la exigencia de reciprocidad ontológica entre ambos. "El hacer filosófico -escribirá Ortega- es

---

<sup>10</sup> GRANELL, M.: Ortega y su filosofía. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 135-136

<sup>11</sup> MARÍAS, J.: Ortega. Las trayectorias. Ed. Alianza, Madrid, 1983, pág. 184

<sup>12</sup> REGALADO GARCÍA, A.: El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger. Ed. Alianza, Madrid, 1990, págs. 242-243

<sup>13</sup> *Ibid.*, en nota. Según Regalado, la evolución del concepto "cosa" en Ortega tiene su clave en el análisis que del mismo se lleva a cabo en Sein und Zeit, hecho patente -dice- para quien coteje los textos del autor madrileño anteriores y posteriores a 1928.

inseparable de lo que había antes de comenzar él y (...) tiene su verdad en lo prefilosófico."<sup>14</sup>

Pone Rodríguez Huéscar en Ortega algo cuando menos dudoso: que el Raciovitalismo represente un "retorno a la metafísica", valoración compartida, por ejemplo, por Alain Guy, quien se refiere al pensador madrileño como "metafísico sistemático y audaz", a pesar de las "muchas ambigüedades que subsisten a lo largo de su meditación"<sup>15</sup>. "Mi propia objeción (...) contra la teoría de Ortega no es tanto que es relativista como que es ambigua", afirma asimismo F. Copleston.<sup>16</sup> Es esa ambigüedad la que desde siempre ha venido provocando opiniones encontradas sobre su pensamiento; así, el opuesto juicio de José Luis Abellán :

"En Ortega desaparece toda metafísica e incluso toda ontología (...) su filosofía es, desde cualquier ángulo que se mire, una antropología, al modo que lo ha sido en Europa la filosofía existencialista (...) Más aún: yo veo en Ortega un representante típico del fracaso de la metafísica en nuestro siglo".<sup>17</sup>

Y está en oposición también la consideración de Alberto Caturelli :

"El relativismo raciovitalista de Ortega, desde el principio no accede a la metafísica y, por eso, no ha podido ofrecernos, primero, un criterio no relativo para poder fundar un perspectivismo -*pues de lo contrario no hay ningún punto de vista*-; y, segundo, tampoco existe una *fundamentación* de la razón - vital que nos explique por qué y cómo es 'razón' y es 'vital'.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Prólogo para alemanes. O. C., VIII, pág. 53

<sup>15</sup> GUY, A.: Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Trad. L. Echávarri. Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, págs. 144-145

<sup>16</sup> COPLESTON, F.: Philosophers and philosophies, cap. XIV: "Ortega y Gasset and the philosophical relativism". Search Press, Kent, 1976, pág. 184. La traducción es nuestra.

<sup>17</sup> ABELLÁN, J. L.: Ortega y Gasset en la filosofía española. Ensayos de apreciación. Ed. Tecnos, Madrid, 1966, págs. 123-124

<sup>18</sup> CATURELLI, A.: La Filosofía. Ed. Gredos, Madrid, 1977, pág. 381



Adoptamos como criterio principal que solamente desde la consideración de una racionalidad dotada de principios y legalidad que la hagan capaz de enfrentarse a órdenes de realidad no directamente experimentables -acceso que no significa necesariamente conocimiento, en sentido estricto- pueden abordarse y resolverse problemas metafísicos; el planteamiento general raciovitalista, llevado de una metodología que combina elementos biologicistas, historicistas, empiristas, pragmatistas, fenomenológicos y existencialistas, no accederá sin obstáculos graves a una realidad de naturaleza fundamental. Bajo el lema husserliano "ir a las cosas mismas" latía la empresa de devolver a la razón, al pensamiento, su valor ontológico; dicho empeño de Husserl es también un afán orteguiano, contra un positivismo que ni siquiera lo era por completo y hasta las últimas consecuencias<sup>19</sup>, afán que pretendió inicialmente satisfacer las exigencias del conocimiento, pero ante cuyo desarrollo el lector de Ortega -también el de Husserl- no puede evitar la impresión de frustración. Todavía no es, sin embargo, el momento de plantearnos la cuestión de si realmente es posible una metafísica en Ortega (mientras su coetáneo N. Hartmann pretendía una ontología no metafísica, nuestro autor quiere una metafísica no ontológica, o, como pide J. Marías, una metafísica como saber *radical* de la vida desde la que acaso poder dar razón de la ontología, que sería siempre filosofía *radicada*<sup>20</sup>), así como de hasta qué punto es posible hablar en su caso de una filosofía sistemática.

## **2 - El diálogo de Ortega con Descartes, considerado como fundador del idealismo**

En 1940 Ortega y Gasset impartía en Buenos Aires un curso de cinco lecciones titulado "La razón histórica" que Paulino

---

<sup>19</sup> Vid. CEREZO GALÁN, P.: La voluntad de aventura. Ed. Ariel, Barcelona, 1984, pág. 118

<sup>20</sup> MARÍAS, J.: Introducción a la Filosofía. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1951, pág. 350

Garagorri publicó en 1979. Ortega pronunciaría en 1944, en Lisboa, un segundo curso sobre el mismo tema. Ambos adoptan como punto de partida lo que en ellos se juzga situación de crisis en el campo filosófico contemporáneo, que -afirma Garagorri- "plantea la necesidad de elaborar y llegar a ejercer una nueva forma de conocimiento capaz de ampliar sus posibilidades teóricas y en consecuencia prácticas de universal alcance." (Recordemos que se ha anotado más arriba la misma idea, expuesta por Rodríguez Huéscar). "Esa nueva forma de pensamiento ha sido postulada por Ortega bajo el nombre de 'razón histórica'. A mi juicio, la obra de Ortega -y las páginas de este libro señaladamente- consiste en la postulación y, aún más, en el viviente ejercicio y demostración de esa forma más plenaria de conocimiento".<sup>21</sup> Queda así subrayada y elogiada por Garagorri la importancia de las ideas expuestas en el citado texto de Ortega y cabe conjeturar que la nueva forma de racionalidad, la *histórica*, está llamada a realizar la deseada superación del problema más grave de la teoría del conocimiento: la confrontación realismo - idealismo. A nuestro juicio, tal planteamiento abandona el plano en que se produce el conflicto para saltar a otro diferente, lo que resta legitimidad a su pretendida solución.

Comentaremos parcialmente a continuación el citado curso de Ortega, relacionándolo con las exposiciones que acerca del mismo problema habían venido apareciendo ya en cursos impartidos por el pensador madrileño con anterioridad al mencionado, como son los editados bajo los títulos ¿Qué es Filosofía? y Unas lecciones de Metafísica. El primero tiene para Julián Marías el valor de haberse logrado efectivamente en él la superación orteguiana del idealismo, mereciendo por su parte un detenido comentario, acorde con la importancia que tal cosa tendría, desde luego, si así fuera.

Poseen interés las lecciones II y III del curso de 1940. Como sucedió en los previos citados, Ortega entra aquí en diálogo con Descartes, por el que proclama sentir admiración, ya que,

---

<sup>21</sup> GARAGORRI, P.: *Nota preliminar* a la ed. de 1979, reproducida en ORTEGA Y GASSET: *O. C.*, XII, pág. 146

según sus palabras, se trataría "de la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente"<sup>22</sup>. A pesar de que Descartes mereció la estimación de "confuso" en Meditaciones del Quijote<sup>23</sup>, el intercambio de conceptos que Ortega propone entre su pensamiento y la filosofía del autor francés tiene como problema central la que ahora estima "magnífica y elegante hazaña"<sup>24</sup> cartesiana de haber dado origen al idealismo, justamente la filosofía de la que el raciovitalismo orteguiano pretende ser superación. Así conceptuado se nos presenta a Descartes también en Qué es Filosofía y en Unas lecciones de Metafísica. Sólo un año después de Meditaciones del Quijote, en 1915, Ortega prepara la serie de lecciones, a la que aludíamos líneas más arriba, recientemente publicadas por P. Garagorri con el título Investigaciones psicológicas (que, además de la reconocida influencia husserliana, según J. L. Molinuevo "arrojan un sorprendente paralelismo con los escritos de Heidegger anteriores a *Ser y Tiempo*"<sup>25</sup>), en las que también se anuncia la salida del idealismo a través de la realidad radical que es la vida humana, después de tratar -con menos detenimiento que en los mencionados cursos posteriores- la figura de Descartes como origen del pensamiento subjetivista. Por cierto que en la séptima de estas lecciones renuncia Ortega a "exponer en qué consista concreta y metódicamente ese 'sistema de la razón vital' del que acaba de presentarse como "padre", dando ocasión, y no será la única, para que su lector lamente la frecuencia con que aplaza el tratamiento concienzudo de los grandes temas filosóficos que le van saliendo al paso en el transcurso de sus reflexiones.

El siguiente texto de Investigaciones psicológicas es una introducción adecuada para orientarnos en esa particular visión del cartesianismo que Ortega no modificó, como veremos, años después, en lo que se refiere al nacimiento histórico del idealismo:

---

<sup>22</sup> O. C., XII, pág. 176

<sup>23</sup> O. C., I, pág. 345

<sup>24</sup> O. C., XII, pág. 175

<sup>25</sup> MOLINUEVO, J. L.: El idealismo de Ortega. Eds. Narcea, Madrid, 1984, pág. 130

"El punto que Arquímedes buscaba para sentar su palanca eversora del mundo fue encontrado por el genio de Descartes en la suspicacia, en la desconfianza. (...) Lo que para la gente antigua menos suspicaz, más ingenua *es*, para Descartes meramente parece ser. Mas con esto ha mudado la realidad su centro de gravitación. (...) El ser no puede consistir, como ingenuamente piensa el antiguo, en el vivir cada cosa en sí misma y todas ellas en el universo: pues de ese su ser puedo y acaso tengo que dudar. Y si alguien me cura de esa duda es porque ha sabido hacerme creer que son lo que son. De todas suertes queda convertido el ser en el correlato de una convicción, en el objeto de una opinión. Ya no significa el vivir en sí de cada cosa sino el término de un parecer, de un pensar. Que ellas son es dudoso, que me parece que son, es indubitable. Lo que seguramente *es* es mi *cogitatio*, mi pensar que son. La realidad ejemplar y primera de quien toda otra realidad vive y en cuyo elemento respira es *ma pensée; moi-même qui ne suis qu'une chose qui pense*. Sólo a través de mi pensamiento, sólo como pensadas encuentro las cosas todas. Si 'ser' significa 'estar ahí' -ese 'ahí' quiere decir el volumen de mi pensar, de mi yo pensante. En mí mismo, como contenidos míos, como porciúnculas de mi yo están y son las cosas todas.

¿Cabe, frente al mundo antiguo, conversión y transformación más íntegra de la perspectiva universal? (...)

Las etapas de la historia moderna son a la vez etapas de la evolución del subjetivismo."<sup>26</sup>

Hemos de señalar una primera muestra del uso orteguiano de recursos religiosos en una exposición filosófica: la expulsión del Paraíso es traída por él a colación en los siguientes términos:

"El realismo antiguo que parte de la existencia indubitada de las cosas cósmicas es la ingenuidad filosófica, la inocencia paradisiaca. (...) La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa. ¿Y dónde va este absoluto Adán que es el pensamiento cuando se ve arrojado del Cosmos? (...) Del Paraíso, que es la atención a lo externo, propia del niño, va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Edad

---

<sup>26</sup> O. C., XII, págs. 386-387

Moderna es melancólica y toda ella, más o menos, romántica."<sup>27</sup>

Volveremos a encontrarnos con la utilización de este mito, siempre ajustado a los personales esquemas de Ortega. Como sucede con el resto de los muchos lugares en que el pensador madrileño se sirve de imágenes y conceptos tomados de la *Biblia*, será utilizado con fin profano, desde un enfoque que aparentemente valora sólo su dimensión simbólica y cultural, dimensión que, sin embargo, a la que Ortega no se atiene, sustituyéndola con elementos de su propia concepción de las cosas.

Llega el momento, por otra parte y volviendo ahora sobre el texto de Investigaciones psicológicas, de decir algo que hemos advertido a lo largo de nuestra lectura de las obras del pensador madrileño: frecuentemente presenta generalizaciones en las que se pasan por alto diferencias, singularidades y matices importantes. Este es uno de esos casos. La atribución de "ingenuidad" al pensamiento antiguo<sup>28</sup> no se corresponde con la auténtica fisonomía filosófica de éste, ni cabe considerar, como parece Ortega hacer, que tal cualidad se diese por el hecho de tratarse de un pensamiento mayoritariamente realista, puesto que cabe decir que ya desde Grecia cuenta la teoría del conocimiento con representantes del realismo crítico y no parece razonable admitir que el realismo ingenuo, por hablar en los mismos términos generalizadores que ha empleado Ortega, haya sido compatible con conclusiones análogas a aquélla de Heráclito: "La Naturaleza gusta de ocultarse", por no mencionar sino al hombre del que Ortega llega a decir que significa el comienzo de la Filosofía occidental. El mismo Ortega señala que el nombre originario de la Filosofía fue *alétheia*, debido a Parménides, cuando éste se

---

<sup>27</sup> ¿Qué es Filosofía?, Lecc. IX. O. C., VII, págs. 388-389. En "Ensayo de Estética a manera de prólogo", O. C., VI, pág. 253, habla Ortega asimismo de "mover guerra al pecado original de la época moderna que, como todos los pecados originales, a decir verdad, fue condición necesaria de no pocas virtudes y triunfos. Me refiero al subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento"

<sup>28</sup> Cf. ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, pág. 385

enfrentó a las anteriores opiniones sobre la realidad, liberando de las mismas a ésta, des-velándola, des-cubriéndola<sup>29</sup>. Sorprende la simplificación de Ortega tanto más cuanto que en La idea de principio en Leibniz, por ejemplo, no vacila en señalar que "Ockam y el clásico escepticismo de Grecia fueron los padrinos de Cartesio"<sup>30</sup>. No parece que una forma de pensamiento filosófico pueda ser *ingenua* y al mismo tiempo *escéptica*. En todo escepticismo anida la duda y, si bien ésta no es el origen del filosofar, -en nuestro capítulo III nos extenderemos en esta cuestión- sí es un estado de incertidumbre consecuencia del ejercicio crítico de la razón.

Como se ha señalado, la consideración de Descartes como padre del idealismo, unida a elogios a su labor de búsqueda de radicalidad filosófica y de innovación en la historia del pensamiento, es algo frecuente en los escritos de Ortega, aunque éste acabará reprochando al filósofo francés el haberse desviado en la dirección de dicha búsqueda. Como se señalará más adelante, cuando se trate la sustitución orteguiana de la relación intelectual sujeto-objeto por el *factum* preintelectual del encuentro vital del "yo" con las cosas, éste será el nivel auténticamente radical para el pensador madrileño, que Descartes no alcanza. En 1932, insistía nuestro autor en los siguientes términos:

"vestido a la española, de negro, se alza un hombre solitario, pero de la mejor compañía, un gentilhombre que ha sido, tal vez, el genio mayor de Occidente, el más original, que eliminando todo lo adventicio y recibido va a decir la auténtica verdad europea: es Renato Descartes. (...)

En efecto todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo, y luego da ese gran paso, tan sencillo y que es el paso de la Europa moderna: es cierto indubitavelmente que dudo; pero dudar no es sino pensar. ¡Eureka!, hemos hallado la realidad indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque

---

<sup>29</sup> Origen y epílogo de la Filosofía, V. O. C., IX, págs. 385-386

<sup>30</sup> O. C., VIII, pág. 263

pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Y eso, pensamiento, es lo único que hay.

Porque vamos a dejar todo lo demás, que Descartes añade: ya que eso, su punto de partida, es lo esencial, eso es de lo que, con una u otra modulación, va a hacerse solidaria Europa, de 1650 a 1900: es el idealismo. (...)

¿Veis cómo el entusiasmo por la inteligencia hace de ella la realidad fundamental, en rigor, la única?"<sup>31</sup>

Que la filosofía de la Edad Moderna concediese importancia central a la subjetividad no significó que los filósofos "de 1650 a 1900" quedasen adscritos al idealismo que suele llamarse "subjetivista", "acosmista" o "solipsista". A propósito de esto escribe J. L. Molinuevo: "para Ortega toda la filosofía moderna es idealismo y el resto no es, en rigor, filosofía." "Si Ortega hubiera sido consecuente (...) con un mínimo de exactitud histórica, no debiera haber hablado de 'idealismo', sino de 'idealismos'. (...) La consecuencia de emplear en general el cliché y ciertas excepciones de facto, es que la crítica de Ortega al idealismo no es radical y su superación ambigua."<sup>32</sup> Molinuevo concluye, además, en estos términos que destacamos:

"Ortega oscila entre un idealismo ético-estético, que prepondera en su primera época, y un idealismo gnoseológico-metafísico, que domina en la segunda."<sup>33</sup>

También Eduardo Nicol habla del idealismo de Ortega:

"Los temas de la vida, la circunstancia y la perspectiva son claramente congruentes unos con otros en el pensamiento de Ortega; pero su conjunto revela una forma no menos clara de individualismo relativista. 'El mundo es un horizonte cuyo centro es el individuo.' Este vitalismo egocéntrico viene a ser, pues, una nueva versión del idealismo. A la reducción de todo a términos de conciencia -ontológica, empírica o trascendental- que intentó llevar a cabo el idealismo, corresponde ahora, en el perspectivismo, una reducción de

---

<sup>31</sup> En el centenario de una Universidad, O. C., V, págs. 470-471

<sup>32</sup> MOLINUEVO, J. L.: *Op. cit.*, pág. 14

<sup>33</sup> *Loc. cit.*, pág. 15

todo a términos de 'vida humana' (se entiende, de *una* vida humana, la del yo de cada cual). El ámbito de la experiencia se ha dilatado tan sólo aparentemente; pues, aunque la vida sea 'la unidad de dinamismo dramático entre yo y mundo', la relación del yo con su mundo es solitaria, y el propio mundo no es sino una perspectiva, irreductible por principio a cualquier otra."<sup>34</sup>

Debe notarse que el autor madrileño manifiesta explícitamente su desinterés por lo que no sea el hallazgo cartesiano del carácter indubitable del pensamiento, es decir, pasa por alto la metafísica cartesiana, lo cual tiene importancia a la hora de valorar su interpretación de esta filosofía como prefiguración del idealismo.

El diálogo entre Ortega y Descartes se hará posible al considerar el primero que lo que late en el fondo del proceso de duda metódica es la cuestión de la actitud filosófica más acorde con la pregunta por la realidad radical. Este diálogo es especialmente fecundo cuando Ortega se sirve de la caracterización del racionalismo, al que califica de "antihistórico"<sup>35</sup>, para oponerle su posición propia, tanto en lo que se refiere a la consideración no del pensamiento, sino de la *vida* como dicha realidad radical, como por lo que respecta a la elaboración de una antropología coherente con esa personal concepción vitalista, en tantos puntos semejante al humanismo existencialista<sup>36</sup>:

---

<sup>34</sup> NICOL, E.: Historicismo y existencialismo. Ed. Tecnos, Madrid, 1960,

<sup>35</sup> El tema de nuestro tiempo, O. C., III, 159 [p<sup>258</sup>. 351-352]

<sup>36</sup> Así, por ejemplo, entre otros que aparecerán a lo largo de nuestro trabajo, DINNIK, M. A. (dir.): Historia de la Filosofía, Academia de Ciencias de la URSS, Instituto de Filosofía, Moscú, 1957. Trad. esp. J. Laín y A. Schez. Vázquez. Ed. Grijalbo, México, 1966, vol. VII, págs. 17, 27, 29, incluye a Ortega como propagador de ideas afines a las existencialistas. En pág. 119 se le considera incluido también en el relativismo histórico, dentro de la filosofía irracionalista de la historia. Por su parte WALGRAVE, J. H., O. P.: La filosofía de Ortega y Gasset. Trad. L. G. Daal. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, págs. 305-306: "El existencialismo (...) es una forma de filosofar que está dominada por la idea de '*existencia*'. Que se quiera llamar a esa idea



"No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. (...) Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo."

Y termina Ortega reiterando la emblemática conclusión que había expuesto ya en El tema de nuestro tiempo (1923)<sup>37</sup>:

"La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital."<sup>38</sup>

Hasta qué punto es posible apreciar proximidad entre Ortega y Descartes se pone de manifiesto en el hecho de que P. Garagorri ha podido extraer del conjunto de la obra orteguiana un criterio filosófico fundamental: el de la *vivencia*, en sustitución del cartesiano de la *evidencia*, así como cuatro reglas rectoras del proceso de conocimiento paralelas a las del Discurso del método, que serían expresión de la concepción orteguiana de la razón vital, viviente e histórica ella misma, que *narra* la serie dialéctica del generarse y generar de los problemas que constituyen lo humano.<sup>39</sup>

Posee el caso cartesiano algo que entusiasma a Ortega: Descartes *vive* su filosofía, filosofa en primera persona, "fue para

---

dominante existencia o *Dasein* o preferir hablar con Ortega de *vida* (en el sentido de *bios*, el objeto de la biografía) tiene en el fondo poca importancia. (...) La idea fundamental es, evidentemente, la misma y esa idea domina la filosofía de Ortega en el mismo sentido que la de Heidegger o Merleau-Ponty: la vida o la existencia es la única realidad radical, que nos fue dada inmediatamente, antes de toda reflexión, como la puerta de acceso a todo cuanto la reflexión pueda llegar a conocer sobre la realidad."

<sup>37</sup> O. C., III, pág. 141

<sup>38</sup> En el centenario de una Universidad, O. C., V, pág. 472

<sup>39</sup> Vid. GARAGORRI, P.: La filosofía española del siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri, págs. 56-102

él una necesidad vital filosofar"<sup>40</sup>; representa modélicamente la realidad existencial del hombre: no poder vivir "sin interpretar su situación, sin filosofar"<sup>41</sup>, porque Renato Descartes "se sentía perdido en la vida, nada de ella encontraba seguro" y resulta que "esa sensación de perdimiento e inseguridad no es algo que nos acontezca a ratos en la vida, sino que es la vida misma, (...) a la vida misma no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad."<sup>42</sup> En su curso de Lisboa en 1944, Ortega recuerda aquel avanzar de Descartes "solo y en las tinieblas" para establecer el paralelismo con su propia circunstancia, "porque la situación de Descartes es, en cierto conjunto de elementos abstractos, idéntica a la nuestra. (...) Y así decimos: Nos habrá fallado, supongamos que íntegra, la interpretación teórica y práctica de la realidad en que creíamos vivir, mas para que todo falle, tiene, sin duda posible, que haber alguien o algo a quien falla. Ese alguien o algo a quien todo ha fallado y que al fallarle y por lo mismo, afirma su realidad incuestionable e infallable, es 'nuestra vida', la de cada cual. He ahí lo que nos queda, he ahí lo que tenemos -el estar viviendo cada cual de nosotros."<sup>43</sup> Ortega descubre en Descartes el ejemplo de lo que constituye la raíz más honda del filosofar: la necesidad de seguridad, de "saber a qué atenerse" respecto a sí mismo y a las cosas, necesidad vital que no puede ser solamente biológica - aunque el pensamiento de Ortega arraigó durante años en conceptos biologicistas, como lo prueba, entre otras, una de sus obras más importantes, El tema de nuestro tiempo, que insiste en la idea de que el pensar es en el ser humano recurso tan biológico como el digerir o el respirar- sino *biográfica*. Y ve asimismo en Descartes una gran representación histórica de la más profunda característica del existir: su problematicidad, como causa del propio origen de la filosofía. Las obras de Ortega están plagadas de referencias al vivir, "empresa" y "aventura", cargadas de dramatismo. Así, el mundo es "desfavorable al hombre", "hostil"; la condición humana es "estupefaciente", "dificilísima", "extraña";

---

<sup>40</sup> La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 262

<sup>41</sup> O. C., V, pág. 470

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> O. C., XII, pág. 297

el hombre está "perdido" en la "abrumadora", "pavorosa e irrevocable seriedad del vivir":

"El vocablo 'vivir' no hace sino aproximarnos al sencillo abismo (...) que enmascarado se oculta bajo ella. (...) Hay hechos fundamentales con los que conviene (...) enfrentarse (...) precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: 'Sólo el que se pierde se encontrará'."<sup>44</sup>

El ser del hombre es "esfuerzo, insatisfacción", "quejumbre"; la vida es "pesadumbre", "perplejidad", "preocupación", "lucha", "pena, continuado penar", la "última pavorosa realidad"; "sensación de perdimiento". Ortega lamenta a veces la condición del "pobre ser humano"<sup>45</sup>, cuya "sustancia" "no es otra cosa que *peligro*",<sup>46</sup>

### **3 - La percepción como fundamento de la objetividad y las formas de pseudopercepción.**

De acuerdo con la interpretación de Ortega, Descartes habría sido el descubridor del carácter dudoso o problemático de la realidad de las cosas, en la medida en que nuestra representación de ellas puede no ser causada solamente por la percepción directa; en la medida en que los mismos objetos pueden aparecer representados también en estados oníricos, en estados alucinatorios y en otras situaciones alteradas de conciencia, en las cuales no tiene lugar la presencia real de la cosa como causa de una auténtica percepción sensible de la misma. El

---

<sup>44</sup> ¿Qué es Filosofía?, lecc. X. O. C., VII, págs. 412-413. Pasa por alto Ortega que el *perderse* evangélico significa donación de sí mismo, no perdición de hundimiento en abismo alguno. Ya hemos advertido en nuestra *Introducción* de que nuestro autor se sirve de conceptos religiosos cristianos para expresar su propia concepción, en este caso antropológica, jugando con semánticas traslaticias de forma que no siempre contribuye a la claridad de la exposición.

<sup>45</sup> O. C., VIII, pág. 28

<sup>46</sup> O. C., VII, pág. 95

interés que reviste para Ortega esta cuestión se había puesto ya de manifiesto dentro de su curso de 1929, en Madrid, ¿Qué es Filosofía?; su "Lección VII" y su "Lección VIII" eran también un diálogo con Descartes, su proceso de duda metódica y la búsqueda de radicalidad cognoscitiva, así como la crítica del idealismo en la forma de filosofía que Ortega juzga que fue, como hemos repetido, su mismo origen histórico. Veámoslo:

"Pero más aún: sesteando en el jardín me duermo y dormido sueño que estoy en el jardín, y mientras sueño no me parece menos real el soñado que el de la vigilia. Jardín en [persa] se decía 'paraíso'. Pues bien, si bebo ciertos alcaloides, aun despierto logro ver jardines que son como aquel. Son los jardines alucinados, los 'paraísos artificiales'. El jardín de la alucinación no se diferencia por sí mismo en nada del jardín auténtico -es decir, que ambos son igualmente auténticos. Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación. Al menos su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante.

(...) nos llevaría a decir que, en efecto, la percepción de lo real no es una alucinación cualquiera, sino una alucinación constante y comunal -es decir, mucho peor que la otra."<sup>47</sup>

Frente a lo que Ortega parece admitir aquí, pensamos que el jardín "real" y el alucinado se diferencian precisamente "por sí mismos", ya que se trata de contenidos que resultan de causas distintas; en cambio, no se diferencian, aunque esto sólo hasta cierto punto, en cuanto a la convicción subjetiva de autenticidad que pueden provocar en quien los percibe o, mejor dicho, cree estar percibiéndolos. El propio Ortega establece las dos características consideradas generalmente propias de una percepción normal: permanencia en el tiempo y comunidad o intersubjetividad, las cuales no se dan en la alucinación, luego se trata de dos estados diferenciables que no tienen por qué ser confundidos, ni por qué provocar la confusión.

---

<sup>47</sup> ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 363

El carácter real de las cosas -interpreta Ortega- no puede fundamentarse en su ser percibidas. Habiendo aceptado Descartes el concepto griego y escolástico del ser de la sustancia como ser en sentido principal, concluye que dicho ser, descubierto como sospechoso de irrealidad al no poder considerarse fuera de la relación con el sujeto que percibe, no puede ya juzgarse primario. Ese "percibir" es independiente -según el comentario orteguiano de los textos de Descartes- de que las cosas existan. Si fuese así, nos parece que el término "percepción" no sería adecuado: no hay *percepción* si no hay cosa percibida. (Hablando desde un nivel distinto de planteamiento, negar la percepción supondría ir en contra del proceso fisiológico de nuestros sentidos, salvo que se considerase que la ciencia que estudia su funcionamiento no es en realidad sino descripción de regularidades a las que nuestras "construcciones sensoriales" parecen atenerse, no obstante su falta de correspondencia objetiva.)

Concluye Ortega:

"Por tanto, para Descartes, el mundo no tiene realidad, y la realidad máxima o primaria pasa a ser el yo".<sup>48</sup>

El carácter real de las cosas no puede fundamentarse en que constituyen objetos de percepción, tal es la supuesta enseñanza del racionalista Descartes, quien no pretende negar dicha realidad, ni tampoco, una vez descartados el "Dios falaz" y el "genio maligno", el valor de la percepción -es más bien Ortega quien manifiesta empeño en interpretarlo así- aunque muestre la necesidad de poner en juego recursos intelectuales de corrección de los datos sensibles, y no sólo intelectuales, sino también memorísticos, en aras de la claridad y distinción. ¿No está defendiendo entonces el realismo llamado "crítico", más bien que el idealismo? En este sentido establece la prioridad del pensamiento, no como realidad más "real", radical, primaria, o como se quiera llamarla, sino como la más inmediatamente próxima y de mayor evidencia para el propio sujeto; no se trata, por tanto, de prioridad ontológica -como entiende Ortega- sino

---

<sup>48</sup> Sobre la razón histórica, O. C., XII, pág. 175

gnoseológica, al tiempo que se declara la razón instrumento capaz de despojar de impurezas cognoscitivas aquellas cosas que en la percepción se nos ofrecen provistas de elementos de confusión que motivan nuestra duda, lo cual significa conceder primacía a la razón sobre los sentidos, y debiera de haber sido tenido en cuenta por nuestro filósofo, si se nos permite señalarlo, para encontrar los criterios de discernimiento que permiten diferenciar la genuina percepción sensorial de ciertas formas anómalas de representación y visualización interna de objetos no presentes y de objetos no reales.

En la filosofía cartesiana se diferencian bien el proceso gnoseológico previo y la ontología en que tras el mismo se concluye. Si bien se comienza con el "*cogito*", ese mismo "yo" que piensa se reconoce después en su imperfección como "criatura" de Dios infinito. La ontología cartesiana establece una triple realidad substancial. Y ese "yo", sujeto y objeto de la experiencia más radical, constituye un dato empírico situado en la fundamentación misma del racionalismo.<sup>49</sup> La complejidad de todos estos elementos parece soslayarse por parte de Ortega, que atiende sobre todo al enfoque que a él le ocupa: ese "yo" cartesiano que juzga irreal por haber sido arrancado del suelo práctico, histórico, temporal, en que su vitalidad arraiga, no siendo existente ni tampoco inteligible sin él: "El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*."<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> En este sentido, RÁBADE ROMEO, S.: Descartes y la gnoseología contemporánea. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971, pág. 174: "Asistimos al nacimiento de una filosofía [se refiere S. Rábade al Discurso del método] a la que un hombre llega como consecuencia de su experiencia y a la que se pretende desarrollar como una larga reflexión sobre la experiencia." Asimismo, pág. 178: "lo dicho hasta ahora hace posible llamar a Descartes un filósofo de la experiencia, en cuanto él plantea y desarrolla toda su filosofía como un análisis de la conciencia, como una experiencia, no ciertamente de las vivencias, sino de los contenidos de la conciencia. Que todo eso con más frecuencia nuestro filósofo lo llame pensamiento que experiencia, no invalida la afirmación fundamental."

<sup>50</sup> Prólogo para alemanes. O. C., VIII, pág. 52

Los textos cartesianos no se ajustan siempre a la definición de idealismo que Ortega aplica, generalmente considerada principal por los autores que han investigado la terminología técnica de la Filosofía. Así, en Kant. Reflexiones de centenario (1929) Ortega sintetiza: "Idealismo es toda teoría metafísica, donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o 'ideas'. En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto -individual o abstracto. La realidad es ideal."<sup>51</sup> Según André Lalande, se entiende por idealismo "la tendencia filosófica que consiste en reducir toda existencia al pensamiento, en el sentido más amplio de la palabra pensamiento (tal como lo emplea especialmente Descartes). El idealismo se opone así al realismo ontológico, o, en una sola palabra, a la ontología, que admite una existencia independiente del pensamiento."<sup>52</sup> La última afirmación no sería aplicable al sistema cartesiano, que, como se ha recordado, sí estima justificada su conclusión en una ontología. A propósito concretamente de una definición contenida en la primera edición de la Crítica de la razón pura, relacionada con lo que Kant denomina "idealismo problemático" de Descartes, Lalande continúa diciendo: "El carácter de lo que se llama en este sentido idealismo parece ser más bien que la existencia de los objetos materiales fuera de nosotros es considerada en él como que no es conocida de manera inmediata y que no lleva con ella una certeza primitiva."<sup>53</sup> Podría juzgarse, de acuerdo con esto, que no es la realidad de las cosas propiamente el objeto de discusión en Descartes, sino cuál pueda ser la fuente de conocimiento no sujeto a duda, acerca de las cosas. La respuesta cartesiana está en el indubitable conocimiento inmediato de la identidad de la conciencia como fundamento de objetividad cognoscitiva. Ortega y Lalande, por otra parte, parecen no distinguir el hecho de que la cosa sea real con independencia del "yo", en sí misma, del hecho de que esa realidad puede no ser conocida tal como es

---

<sup>51</sup> O. C., IV, pág. 39. Añade el autor su ya repetida conclusión: "Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho."

<sup>52</sup> LALANDE, A.: Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía. Trad. O. Caletti. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1967, pág. 462

<sup>53</sup> LALANDE: *Op. cit.*, pág. 464

absolutamente. Que esto último se produjera no tendría por qué significar el no ser en sí de la cosa.

Paul Foulquié, por su parte, entiende que el idealismo es la "doctrina según la cual (ya absolutamente, ya desde un cierto punto de vista) el mundo llamado exterior no tiene otra realidad que las ideas o representaciones que de él nos hacemos."<sup>54</sup> Y, asimismo, doctrina "para la que el mundo llamado exterior carece de existencia en sí y se reduce a las ideas o representaciones que de él tenemos. La negación de la existencia en sí del mundo exterior constituye lo esencial del idealismo absoluto, considerado desde el punto de vista del problema del mundo interior."<sup>55</sup> Confundir el proceso de voluntaria duda metódica inicial acerca del valor de las fuentes e instrumentos de nuestro conocimiento de las cosas, con una conclusión idealista obtenida sistemáticamente, sería interpretar como formulación ontológica una cuestión de metodología y, como consecuencia, desvirtuar el sentido de la aportación de Descartes a la Metafísica, por más que deba reconocerse que "la verdadera fuerza histórica y la virtud imperecedera de la filosofía cartesiana residen precisamente en lo que el 'método' ha aportado a la ciencia y a sus principios, al paso que la metafísica de Descartes se desintegra en una variedad de sistemas contradictorios ya en sus más próximos discípulos y continuadores."<sup>56</sup>

Según Ortega, Descartes fue el introductor del idealismo en Occidente por haber situado en la base misma de la teoría del conocimiento el hecho de que la percepción no garantiza la realidad de un objeto, pero lo único que Ortega ha hecho hasta ahora, interpretando su lectura cartesiana, es denunciar que existen fenómenos psicológicos -los sueños y las alucinaciones bajo la acción de alcaloides- que no deben confundirse con lo que entendemos como percepción, en sentido estricto. Ortega parece

---

<sup>54</sup>FOULQUIÉ, P.: Diccionario del lenguaje filosófico. Trad. C. A. Gómez y J. L. Lobato. Ed. Labor, Barcelona, 1967, pág. 493

<sup>55</sup> FOULQUIÉ: *Op. cit.*, pág. 494

<sup>56</sup> CASSIRER, E.: El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Trad. W. Roces. F.C.E., México, 1965, vol. I, pág. 452



deducir que no puede afirmarse la existencia de la cosa con independencia de la percepción, del hecho de que, según él, puede haber "percepción" sin cosa real que la cause, lo cual, sin embargo, sería, más bien, pseudopercepción. Pensamos, no obstante, que no se puede fundamentar la posición idealista en la comprobación de que hay pseudopercepciones. Por otra parte, si el ser de las cosas consistiese -como quiere Ortega, influido por la Fenomenología- en el darles *sentido* el sujeto desde el "*quehacer*" que es su vida, estaríamos ante otra forma de no sustancialidad, otra forma de dependencia de las cosas respecto al "yo", otra forma, pues, de "idealismo" -tomando, desde luego, el término en un sentido impropio- no intelectual, sino "vital", o, quizá, ante un "idealismo práctico", en el cual reaparece la inmanencia, por más que se la enmascare como realismo volitivo de carácter práctico<sup>57</sup>. Ortega es explícito respecto a esa inmanencia vital y al rechazo de la trascendencia metafísica; leamos el siguiente fragmento de El hombre y la gente :

"La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos *para* o impedirnos *para*. Ciertamente que la metafísica nació (...) como la pesquisa del ser (...) en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia (...) se extenua desde hace veinticinco siglos en encontrar ese *ser* de las cosas (...) Lo cual sería razón nada parva para sospechar (...) que si lo tienen es problemático y (...) no lo ostentan. (...) Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas."<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Así, leemos en REGALADO GARCÍA: *Op. cit.*, págs. 324-325: "Ortega acotó pragmáticamente la idea de la vida como realidad radical y absoluta (...) Este pragmatismo todavía difuso en los principios de la década de los treinta acentúa aún más el carácter ejecutivo de la vida humana y denuncia la idea del ser como ser en general, como ser en sí, en tanto ese ser es algo ausente que el hombre busca y pone sobre las cosas y el mundo." Más adelante volveremos sobre la relación entre Ortega y el Pragmatismo.

<sup>58</sup> *O. C.*, VII, págs. 128-129, en nota. (Nos ocuparemos de las *ideas* como "hipótesis" en el capítulo dedicado a la noción orteguiana de *creencia*). Es muy interesante el paralelismo del planteamiento orteguiano con el de Hans Driesch. En 1925, siendo profesor en Leipzig,

Continuemos con la reflexión de Ortega en torno a la problemática del idealismo, en lo que se refiere a la realidad del objeto y su independencia de la percepción, al hilo de su lectura cartesiana:

"¿Quién puede asegurar que el caballo y el hombre que he visto siguen existiendo, perduran en la existencia, tienen subsistencia cuando yo no los veo? Esa subsistencia más allá de lo que veo es, por lo menos, problemática."<sup>59</sup>

Ortega parece considerar cuestión histórica, cuestión de "altura de los tiempos", el interés en plantear y responder a ciertos

---

Driesch afirmó en su Metafísica, lo siguiente: "El punto de partida de todo filosofar debe ser indubitable: esto lo reconocieron ya San Agustín y Descartes. (...) Pues bien, indubitable en absoluto y al mismo tiempo sólido y fértil es el hecho de que *yo experimento* (...) el hecho de *que yo tengo conciencia de algo* como de un 'objeto' que está en cierto modo delante de mí: también esto lo reconocieron ya a su modo San Agustín y Descartes. Ciertamente que fueron desde luego, sobre todo Descartes, más allá (...), pues que el *ergo sum* (luego existo), así como la expresión *res cogitans* (la cosa que piensa) afirma la naturaleza substancial del yo, y afirmando algo sobre el yo en especial y aparte, abandona el terreno de lo indubitable. Sólo en su conjunto indivisible, 'uno y trino', es indubitable el *yo tengo conciencia de algo* (...): sólo se establece un hecho (...): el hecho de que yo tengo conciencia de algo, esto es, 'que yo tengo conciencia de este mi vivir'.

Y así como el 'yo vivo algo' es el punto de arranque de toda filosofía, también lo es en último término de la Metafísica como ciencia de lo real, caso de que pueda haber una tal ciencia (...)

Las dificultades que para la Metafísica trae efectivamente consigo nuestro punto de partida, indubitable, de toda filosofía y por lo tanto también de la Metafísica misma, se fundan en la referencia de todo algo *al yo*, expresamente afirmada en nuestro punto de partida (...). Dentro de los límites de ese hecho es evidente que sólo puede hablarse del 'algo' (...) como de algo *para mí*. Ahora bien, la Metafísica quiere tratar de algo *en sí*. ¿Cómo puede ser eso?" DRIESCH, H.: Metafísica. Trad. M. Schez. Barrado. Ed. Labor, Barcelona, 1930, págs. 26-27-28. Ortega se refiere más de una vez elogiosamente a los trabajos de Driesch como biólogo contrario al mecanicismo. Se hace eco también de la publicación de su Metafísica en artículo de 1926: *O. C.*, III, pág. 443.

<sup>59</sup> La razón histórica, *O. C.*, XII, pág. 174

interrogantes filosóficos, como si dependiese de la valoración social el que posean o no en sí mismos calado o envergadura suficientes, provoquen o no provoquen la reflexión. Los "tiempos" en que Ortega se incluye no se interesan por la oposición entre realismo e idealismo en el plano puramente racional -ámbito en que por su naturaleza propia dicha oposición se plantea en toda su magnitud, sin quedar resuelta-, sino coincidiendo, hasta cierto punto, con la posición que suele denominarse "realismo volitivo". Ortega elude el planteamiento lógico-ontológico de la cuestión al pretender refutar el idealismo exclusivamente desde lo empírico vital, es decir, resolver un problema en el que están envueltas la razón y la experiencia, sólo desde el nivel de lo puramente fáctico. Precisamente por eso podríamos responderle desde ese mismo terreno en el que nuestro autor cree poder enfrentarse a la dificultad: es evidente que si me encuentro a solas frente a un caballo y prescindo de cuantas experiencias anteriores haya tenido, al cerrar los ojos no sabré si el caballo permanece. Ahora bien, si cuento con alguna otra persona cerca que vio conmigo el caballo y mantuvo los ojos abiertos, me podrá informar de la realidad del caballo que yo no veo; incluso sin ver yo el caballo podría continuar teniendo noticia del mismo mediante sentidos como el tacto, el oído o el olfato. Pero es que, sin recurrir a tales verificaciones, los fisiólogos me han dado a conocer el proceso de la visión y de este conocimiento resulta que lo verdaderamente absurdo sería que habiendo cerrado los párpados, pudiese seguir viendo el caballo, por lo tanto el acto de no ver el caballo no ha de ponerme en principio en situación de duda acerca de su existencia real, sino acerca de mi incapacidad de ver. Esto sin contar, como podríamos hacer, con que la técnica me proporciona la posibilidad de conseguir imagen y sonido del caballo que no percibo, o del jardín cuyo sosiego me adormece, a través de máquinas a las que no puedo atribuir capacidad alguna de alucinación ni ensoñamiento.

Continúa Ortega preguntándose -al hilo de su estudio sobre el idealismo que, según nos dice, Descartes representa- y recordando lo expuesto por el filósofo francés, en la primera de sus Meditaciones metafísicas, acerca de la falta de indicios que

basten a distinguir el sueño de la vigilia (cuestión que habrá de quedar resuelta en la sexta de las citadas Meditaciones):

"Añádase que, a veces, veo en sueños caballos, sueño con caballos que en el sueño se ven... Y a esos caballos, ¿qué les pasa? ¿Tienen realidad? ¿No tienen realidad? Son caballos imaginarios, son caballos de ensueño: ¡cómo van a ser reales!"<sup>60</sup>

Manteniéndonos en el terreno de la experiencia, desde el cual se está manifestando Ortega, ¿es realmente cierto que no existe forma de diferenciar lo que son contenidos oníricos, de las percepciones en estado de vigilia? Prescindamos de los términos "vigilia" y "onírico", porque fijan ya la delimitación de dos estados distintos, que es lo que aquí se está discutiendo: saber si queda justificada esa diferenciación. Podremos, así, describir un lapso temporal que constituye un determinado estar en la existencia y que corresponde a lo que llamamos estado onírico o de sueño; y tendremos el resto del tiempo diario que se conoce como estado de vigilia.

¿Cómo podríamos distinguir un estado del otro? ¿Cómo afirmar que no continuamos soñando en ese último estado? Esa es la cuestión. ¿Cómo conocer que los contenidos del estado primero son puramente subjetivos, que ese caballo soñado no es real y que en el segundo estado el caballo que no veo es independiente de mi contenido mental a través de la percepción óptica?

Lo primero que observamos es que los estados llamados de vigilia tienen una indiscutible continuidad, en tanto que los oníricos presentan contenidos discontinuos que incluso, en ocasiones, son advertidos por el "yo" como absurdos y faltos de lógica dentro de la situación en que está viviendo esos mismos contenidos. He aquí los datos más significativamente diferenciadores: continuidad y lógica, frente a discontinuidad e, incluso, absurdo. Además, cuando se sale del sueño puede no recordarse nada de lo soñado y, no obstante, habrá transcurrido un

---

<sup>60</sup> O. C., XII, pág. 174

número determinado de horas, mientras que en estado de vigilia se mantiene la memoria de los hechos sucedidos, no existiendo lagunas en el tiempo de ese estado, hasta el punto de que, de no ser así, habría de investigarse tal situación en el campo de la Psicopatología.

Sin salir de que esos caballos que Ortega pone como ejemplo sean puro contenido mental, las reflexiones siguientes no sólo serían válidas, sino imperativas, desde nuestro interés por conseguir una descripción empírica completamente fiel a los fenómenos: ¿de dónde procederían tales representaciones de caballos? También Descartes se ve obligado a hacerse esta pregunta. ¿Por qué ese contenido mental es diferente cuando bloqueo mis sentidos (puedo variar sus características a voluntad), del mismo contenido cuando lo considero pensando que lo que representa es real? Para tener la percepción actual del caballo debo orientar mis sentidos y tenerlos en disposición de percibir, mientras que tal cosa no ocurre con el caballo simplemente pensado. Tales reflexiones podrían continuar, hasta completar una *descripción fenomenológica comparativa diferenciadora* de ambas formas de representación mental, que incluiría, además, implicaciones psicológicas e implicaciones ontológicas, en cuanto a las diferencias entre el caballo percibido y el caballo puramente pensado. Se me hace evidente la diferencia entre el caballo que tengo en mi mente, aunque bloquee mis sentidos, y el que percibo como caballo fuera de ese contenido mental mío; y se me hace evidente también que, no obstante, ambos caballos coinciden. Esta diferencia que se me impone ¿resuelve el problema realismo - idealismo? No, porque, aunque tal distinción favorezca la tesis de una realidad independiente del sujeto, no se contempla la totalidad del problema por falta de una investigación metafísica posterior.

"En una consideración exasperadamente radical (...) hay que tomar las cosas según ellas se presentan, no deformándolas al aplicar las teorías secundarias (...).

Por eso (...) cuando veo en sueños caballos, no está dicho que esos caballos no existan. Pues el ensueño no es sino una teoría que hemos creado para cohonestar esta doble realidad: lo que vemos cuando dormimos y lo que

contemplamos en la vigilia. La pulcritud, el rigor y el denuedo intelectual de aceptar todo lo evidente y sólo lo evidente, nos obligan a invalidar provisoriamente todas las teorías recibidas. Y, por eso, nos sorprende que Descartes no lo haga así."<sup>61</sup>

El "ensueño" no es una "teoría", sino un hecho fisiológico sobre el que se puede investigar y elaborar teorías. Por otra parte, influído por la filosofía fenomenológica, en esa situación de radicalidad absolutamente pre-teórica que plantea Ortega, cuyo propósito es tan genuinamente cartesiano, en la que se pretende hallar el conocimiento indubitable sobre el cual construir el edificio del saber, no cabe que esa verdad fundamental comience por lesionar el principio de no contradicción, tanto más incomprensiblemente cuanto que está refiriéndose a afirmaciones fundamentales de un autor cuyo solo nombre es la representación histórica del racionalismo. En efecto, Ortega admite como posible que

"De que el caballo desaparezca cuando cierro los ojos sólo se puede inferir que, entonces -cuando no lo veo- acaso no exista, pero no que no exista mientras lo veo."<sup>62</sup>

Lo mismo ha de considerarse respecto a su admisión de lo siguiente:

"¿Por qué no habría de consistir el mundo en cosas que son mientras las veo y dejan de ser cuando no las veo, pero que son, ellas, por sí. (...) Descartes, en este primer paso, no tiene derecho a eliminar esa posibilidad. (...) ¿No será que Descartes no está todo lo liberado que él supone de la ontología greco-escolástica, que aspira a derogar?"<sup>63</sup>

Si las cosas son "ellas, por sí" y son mientras las veo, no pueden "dejar de ser cuando no las veo"; ni recuperar el ser -en auténtico acto de surgimiento de la nada- para que yo pueda

---

<sup>61</sup> ORTEGA: Sobre la razón histórica, O. C., XII, págs. 176-177

<sup>62</sup> O. C., XII, pág. 176

<sup>63</sup> *Loc. cit.*, pág. 177

hacerlas objeto de mi percepción visual, única forma de sensorialidad, por cierto, que es tenida en cuenta aquí, como ya se ha señalado. Emplear, como lo hace Ortega, el término "posibilidad" en relación con lo anterior, no resulta aceptable, porque lo que propone es precisamente algo de imposibilidad absoluta: el paso del ser al no ser. Precisamente dentro de la posición idealista se consigue excluir la contradicción que representaría el paso del ser al no ser, el surgimiento de aquél a partir de éste, puesto que dentro de tal posición nada es entitativamente cosa en sí, sino objeto de pensamiento, configurado de acuerdo con los principios y leyes de éste.

Ortega enfoca también la cuestión así:

"Hay, además, los estados alucinatorios. De suerte, que ni me basta ver las cosas para asegurar que siguen existiendo más allá de mi verlas, ni me basta con verlas para poder afirmar -como quien sueña en la alucinación- que, en efecto, están ante mí. El caballo alucinado, el caballo soñado, parece que esta ante mí pero no lo está. Y como todo el mundo llega a mí al través de la percepción de los sentidos, quiere decirse que la realidad toda de ese mundo es, por lo menos, una realidad sospechosa, una realidad dudosa".<sup>64</sup>

Toda alucinación que no sea provocada por utilización de la hipnosis o por medio de drogas, es síntoma dentro del conjunto de un síndrome, lo que quiere decir que tales estados alterados de conciencia, salvo los que son consecuencia del empleo de los medios citados, obedecen a causas patológicas. No se deben incluir, pues, las alucinaciones en el ámbito de la percepción normal. Queda dicho ya que, independientemente de las de etiología psicopatológica, se dan esas otras alucinaciones provocadas que, no obstante ser provocadas y no psicopatológicas, tampoco pueden inscribirse dentro de una concepción normal.

Así, pues, cuando Ortega afirma que toda realidad es dudosa, no puede sustentar tal aserción debidamente en hechos.

---

<sup>64</sup> *Loc. cit.*, pág. 174

"El idealismo" -dice en Unas lecciones de metafísica, su curso profesado entre 1932-33, publicado en 1966- "se ha nutrido siempre con el ejemplo de la alucinación, que le es el más favorable. Analicemos, pues, la alucinación. Supongamos que cuantos estamos aquí padecemos súbitamente una: de pronto vemos que entra aquí un toro furioso. (...)

Hay un toro furioso: lo hay indubitavelmente y hay nosotros aterrados ante él. (...)

"Pero he aquí que luego, por los motivos que fuere, pensamos que se trataba de una alucinación. (...) ¿Qué hay en el Universo mientras estamos en este segundo instante? Hay nosotros -el sujeto- y hay la alucinación anterior bien que como un pasado, pero como un pasado real, efectivo, como una realidad que hubo, pero que la hubo absolutamente. Lo que no hay ya ni hubo es toro. (...) Ahora la realidad absoluta además de nosotros es un pensamiento alucinado pretérito, esto es lo que hay. Pero yo pregunto: ¿Qué sentido tiene este efecto retroactivo, sobre el instante primero, de lo resuelto en el instante segundo? Porque yo desde mi convicción actual califique lo anterior como una mera alucinación no anulo la situación del Universo, de realidad que antes hubo. El toro estaba ante mí, había absolutamente un toro, ni más ni menos que ahora hay ante mí absolutamente sólo una alucinación, un pensamiento."<sup>65</sup>

En esta descripción, lo que probablemente comienza como recurso didáctico, puede traicionar la fidelidad a los hechos y confundirnos. El término "indubitavelmente", calificando el contenido de una alucinación, debiera haber sido sustituido, en todo caso, por "indubitadamente", ya que la posterior corrección demuestra que la duda, aunque no se suscitó "de hecho", habría estado justificada "de derecho", por las características de la propia alucinación. En seguida, Ortega afirma el carácter de realidad "absoluta" que posee el objeto alucinatorio, no sólo mientras es vivido por el sujeto de la alucinación, sino también cuando éste se encuentra en el "segundo instante", contemplando el anterior como

---

<sup>65</sup> Unas lecciones de Metafísica. O. C., XII, pág. 117



"pasado". Si el "toro furioso" hubiese sido una realidad absoluta, no podría calificarse de alucinatorio. En la página siguiente, Ortega insiste:

"Pero se dirá que al recordar ahora ese pensamiento anterior y ser este objeto para mí, existe para mí, al fin y al cabo. En modo alguno, y la prueba de ello es que el Universo ha cambiado de antes a ahora. Antes, cuando ejecutaba mi primer pensamiento, había en el Universo absolutamente un toro furioso aquí. (...)

Ahora hay sólo ante mí 'alguien' -mi yo antes- que cree ver un toro."<sup>66</sup>

Que el "toro furioso" hubiese sido real absolutamente en el "primer momento", para no serlo en el "segundo", que efectivamente las cosas dejaran de ser cuando el sujeto no creyese estar percibiéndolas y tornasen a ser cuando su convicción fuese la opuesta, supondría la lesión más frontal del principio de no contradicción -recordemos que Aristóteles exigía enmudecer a quien pretendiese no atenerse a él- y también la ausencia más completa de criterio alguno para discernir el concepto mismo de "percepción" alucinatoria, lo que va contra la experiencia.

#### **4 - El problema del "yo"**

La identificación -presente también en los otros cursos de Ortega comentados aquí- entre conciencia y pensamiento y de ambos con el "yo" puede discutirse. Leamos al autor:

"Es preciso, pues, distinguir entre el ser ejecutivo del pensamiento o conciencia, y su ser objetivo. El pensamiento como ejecutividad, como algo ejecutándose y mientras se ejecuta no es objeto para sí, no existe para sí, no lo hay. Por eso, es incongruente llamarlo pensamiento. Para que haya un pensamiento es menester que se haya ejecutado ya y que yo desde fuera de él lo contemple, me lo haga objeto. Entonces yo puedo no adherir a la convicción que él fue para mí, no

---

<sup>66</sup> *Loc. cit.*, pág. 118

reconocer su vigencia y decir 'era una alucinación' o, más en general, lo pensado en él era interior a él y no realidad efectiva. Esto es lo que se llama pensamiento".<sup>67</sup>

Sin embargo, el mismo Ortega escribe también lo siguiente:

"El pensamiento existe y es en la medida y según es para sí -consiste en darse cuenta de sí mismo, en parecerse a sí mismo, reflejarse en sí mismo. (...) El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia. (...) Sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, podremos en lugar de 'pienso', 'el pensamiento existe' y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: 'el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy'. "<sup>68</sup>

A nuestro entender, la reflexión o autoconsciencia es atributo del "yo", no de sus facultades ni de sus operaciones. Que Ortega diga que el pensamiento "mientras se ejecuta no es objeto para sí" implica que está identificando al sujeto con su pensamiento, afirmándolo como su pensamiento mismo, pero esto no resulta compatible -tampoco nos lo parece en Descartes, quien expone la misma idea- con la *identidad* de la que el sujeto tiene auténtica vivencia. Así, insiste:

"El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es ... consciencia o conciencia. (...) En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento -que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.

(...) Cuando decimos 'yo' expresamos lo mismo. Al decir 'yo' me digo a mí mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Soy yo en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser -no saliendo fuera, sino, al revés, en un perpetuo movimiento de retorno. (...) Descubrir tan extraña realidad como la conciencia ¿no implica volverse de espaldas a la vida, no es

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, págs. 394-395

tomar una actitud perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural? <sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> *Loc. cit.*, págs. 372, 373, 374. En Prólogo para alemanes, O. C., VIII, pág. 53, leemos: "Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él -la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de 'conciencia' y su sustitución por el de simple coexistencia de 'sujeto' y 'objeto' ". En la lección X de ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 414, se manifiesta el paralelismo entre la reflexión de la *vida* sobre sí misma y la que Descartes, en los términos transcritos de Ortega, atribuye al *pensamiento*: "Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse viviendo, saberse existiendo (...) sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería.". Es claro que Ortega restringe el concepto de "vida" a la existencia humana, única autoconsciente, única en la que cabe hablar de "biografía". Sin embargo, de acuerdo con lo dicho, las manifestaciones de dolor de los animales ¿nos obligarían a admitir en ellos un rudimento de autoconciencia, de sustrato integrador semejante a nuestro "yo"?

¿Qué se entiende por *conciencia*? Resumiremos algunas de las respuestas históricas a esta pregunta, para intentar establecer un criterio propio desde el cual reflexionar sobre la posición orteguiana.

La conciencia es el ámbito del conocimiento de la existencia psíquica propia y de los estados en que ésta se encuentra en un momento dado. Se habla, no obstante, de *conciencia* en muchos sentidos, pero principalmente espiritual, ya que el espíritu tiene la reflexión sobre sí como propiedad esencial; en oposición a ésta, el animal posee lo que se puede llamar "conciencia directa", por la que vive su orientación a los objetos, sin consciencia de sí. Recordaremos esto a propósito del último texto de Ortega.

Las vivencias de la conciencia son "contenidos" (en diversos grados de *consciencia*) que pertenecen a un único y mismo "yo" permanente. El soporte personal necesario de la conciencia es, pues, el "yo". Y en la medida en que conciencia quiere decir "yo" personal y significa capacidad de reflexión sobre sí mismo (*autoconciencia*) se habla también de *espíritu*.

Conciencia significa, traslaticamente, conocimiento de vivencias no presentes, conocimiento acerca del valor del propio obrar o de las propias cualidades y capacidad para vivir conscientemente (puede perderse la conciencia). Se llama *conciencia moral* a la capacidad del espíritu humano para conocer valores y leyes morales y aplicarlos al obrar; se manifiesta como autoridad interior enteramente personal. Se

---

habla, asimismo, de "conciencia antecedente", "conciencia consiguiente", "conciencia verdadera", "errónea", "laxa", "escrupulosa" o "angustiosa", "recta", etc.

En Kant, conciencia, en general, es el *sujeto trascendental del pensar*. En el filósofo alemán se diferencia, además, entre "conciencia empírica" y "conciencia trascendental". En el neokantismo, es puro "sujeto gnoseológico", no real: forma vacía general que queda, prescindiendo de todo contenido de conciencia. Para Rickert, se refiere al *sujeto* cognoscente que se opone a "todo" objeto, sin que pueda devenir tal. En los idealistas pasa de ser principio de unificación de un material empírico dado, a principio de realidad: Fichte y Hegel representarían el paso de la conciencia trascendental gnoseológica, a la conciencia metafísica. Podría considerarse que muchas afirmaciones de Ortega sobre el "mutuo serse" de yo y mundo -"no yo"- son de estirpe fichteana, en la medida en que para Fichte en la intuición intelectual por la que se aprehende el yo éste se revela a sí mismo como *actividad* centrípeta, que revierte en sí misma, y centrífuga, que contiene el *fundamento* mismo de la posibilidad del no-yo. Lo intuído debe ser opuesto al intuyente, siendo necesariamente un no-yo "y de ahí se sigue primeramente que la acción del Yo que pone un intuído semejante *no* es una *reflexión*, una actividad dirigida hacia dentro, sino una actividad dirigida hacia fuera: es así una producción (...). Lo intuído, como tal, es producido." (FICHTE, J. G.: Doctrina de la Ciencia. Trad. J. Cruz. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1975, pág. 101) Además, en la actividad misma del intuir incluye Fichte la *oposición* de orientación entre *hacer* y *padecer*, entre *agente* y *paciente*, la *distinción* de dirección y la *resistencia*: "El intuir, como actividad, se dirige hacia C; sólo es un intuir en la medida en que la actividad resiste a la dirección -opuesta- hacia A. Si ella no resiste, ya no es intuir". (FICHTE, *Ibid.*)

Se habla de la conciencia como referencia o "intencionalidad", en Brentano, entendida como foco o conjunto de actividades orientadas a algo de lo que la conciencia es consciente. En Sartre, heredero de la Fenomenología, la conciencia es un "dirigirse a" eminentemente intencional, realidad a la que no convienen los predicados "fijos" propios de las "cosas". A través de las fases ulteriores de la fenomenología, la concepción husserliana de la conciencia experimenta varias modificaciones, pues la mera "síntesis vivencial" se convierte en un punto de referencia y por fin en un "yo puro" cuyo fundamento se halla constituido por la temporalidad y la historicidad. Al distinguir los diversos modos de la conciencia, Husserl llega a una concepción de ascendencia cartesiana. El "yo puro" de Husserl, que tiene temporalidad e historia, se corresponde en parte con el concepto diltheyano de la conciencia como historicidad y con el concepto bergsonian de duración pura, memoria pura y cualidad pura. Aunque no los únicos, estos tres

---

últimos autores, en mayor o menor grado, forman el entorno filosófico de Ortega y contribuyen al mejor entendimiento de sus reflexiones. La conciencia intencional husserliana no está libre de idealismo; Ortega opone a la intencionalidad la "ejecutividad", como vemos en Investigaciones psicológicas, O. C., VIII, pág. 274, en nota: "*no hay tal fenómeno 'conciencia de...'* como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno 'conciencia' se resuelve en el fenómeno 'vida real humana' como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia." Sin embargo, es difícil entender, precisamente por lo que acabamos de exponer, que Ortega considere en oposición la conciencia y la vida, según veíamos en su último texto transcrito de ¿Qué es Filosofía?, frente a la relación permanente que entre ambas establecen los filósofos que Ortega tiene en más consideración.

La mayor parte de las teorías sobre la conciencia entienden la relación entre acto consciente y objeto del acto como una intención o como una reflexión. En estos casos el objeto no ofrece ninguna "resistencia" a ser "aprehendido" por una conciencia.

Maine de Biran, en cambio, -lo cual interesa extraordinariamente en relación con la posición orteguiana- propuso una teoría según la cual la conciencia emerge como consecuencia de una "resistencia" ofrecida por el objeto. Esto puede entenderse, o bien como un verdadero "obstáculo", o bien, según proponía Max Scheler -que defendía, junto a la idea de la intencionalidad de la conciencia un "realismo volitivo" afín al de Maine de Biran- como "la reflexión primitiva de la sensación en ocasión de las resistencias que se oponen al movimiento espontáneo primitivo". Volveremos sobre ello en nuestro texto.

Con intención de adoptar una posición propia, entenderíamos por autoconciencia, en sentido primario, la intuición del "sí mismo", o conciencia de sí en cuya inmediatez el sujeto se siente siendo en unidad y mismidad.

Psicológicamente, no toda conciencia es propiamente autoconciencia, pero sí está presente la conciencia como realidad primaria, indeterminada en su ser respecto a toda afección, volición e intelección. A este propósito, es de lamentar el perjuicio que supone para ambas la falta de comunicación que generalmente se da entre Filosofía y Psicología tanto teórica como experimental, en el tratamiento de cuestiones relativas a la conciencia, la consciencia, la inconsciencia, la percepción, la apercepción, etc.

Gnoseológicamente, la conciencia puede entenderse como potencialidad de conocimiento en apertura entonces a la relación con el objeto. Se plantea el problema, desde el punto de vista del conocimiento -así como también en todos los procesos no intelectivos, en los que se

Aun reducida a su mínimo grado, la conciencia es siempre el ámbito por el que toda la multiplicidad y diversidad de estados y contenidos son referidos a un "yo" idéntico. Lo que varía es la claridad de esa referencia, pero no la unidad del "yo" al cual consideramos subyacente en todo lo psicológico y gnoseológico, en que se halla implícito como fundamento de integración y síntesis. La escisión -patológica- puede producirse en la conexión de los contenidos, incluso en el conocimiento de su conexión con el "yo", pero no en el seno del "yo" mismo. Ciertas consideraciones de Ortega respecto a la relación entre conciencia percipiente y conciencia refleja pueden ser fuente de confusión. La dificultad filosófica de la problemática del "yo" se acusa en la obra Vitalidad, alma, espíritu (1924), donde se expone gran parte de la antropología orteguiana. El autor habla en ella de "tres yo", al hilo de la división estructural que da título a su escrito: "tres 'yo' distintos que integran trinitariamente nuestra personalidad: un 'yo' de la esfera psicocorporal, un 'yo' del alma, y un 'yo' espiritual o mental". Esto no impide a Ortega reclamar el "yo" como "término central de referencia"<sup>70</sup>, "punto céntrico en nosotros"<sup>71</sup>, lo cual requiere necesariamente unidad. Por un lado, el "yo" diferenciado de sus estados: "son míos, pero no son 'yo' "<sup>72</sup>, dice Ortega, que habla del "yo" como espíritu: "El espíritu, el 'yo', no es el alma (...) la cual le envuelve y le alimenta". Mas el espíritu es definido en

---

produce la relación entre sujeto y objeto- de salir el "yo" de su "mismidad" permaneciendo, no obstante, indeterminado en esencia.

Metafísicamente, la conciencia no puede identificarse con el que podríamos llamar "yo-núcleo", en el que, más bien, radica. Los diferentes "yoes" de que cabe hablar no serán sino la expresión multifacética de las potencialidades de ese "yo-núcleo" en que radica la indeterminada conciencia pura. Sin la conciencia de sí mismo, nos encontraríamos respecto a la realidad que nos circunda en la misma relación en que se dice que se encuentra el animal, que carece de conciencia de la conciencia. La autoconciencia o sentido de la propia mismidad es, pues, condición del *vivir humano* como vivir en relación consciente con el entorno. Lo contradictorio, por tanto, con su propia naturaleza sería que el hombre entrase en relación vital con la circunstancia, sin conciencia de ello.

<sup>70</sup> O. C., II, pág. 465. Volveremos sobre esto en Cap. III, 8

<sup>71</sup> Loc. cit., pág. 461

<sup>72</sup> Loc. cit., pág. 463

términos de diversidad, como "conjunto de actos íntimos"<sup>73</sup>, lo que atenta contra la identidad del "yo", que no puede consistir en "conjunto" o pluralidad ni confundirse con ella. A pesar, sin embargo, de haberse referido al "yo" como espíritu, no es para Ortega en el *espíritu*, sino en el *alma* donde radica la naturaleza propia del "yo" personal: "El alma es 'morada', aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así 'desde' sí mismo y 'sobre' sí mismo"<sup>74</sup>. Nos encontramos, pues, con que no son las operaciones de nuestras facultades superiores -el *espíritu*- las que nos definen como seres humanos, puesto que la tarea biográfica consiste en la construcción de la propia identidad y ésta viene dada, según vemos, por la esfera afectiva, el *alma*, que, no obstante, no debe ser confundida tampoco con lo que Ortega llama el "alma corporal" en que consiste el fondo de nuestra "vitalidad"<sup>75</sup>.

A propósito de la dificultad de Ortega para comprender la diferencia de planos o niveles que corresponden al "yo" idéntico y a sus distintas operaciones y estados, comentaremos también lo siguiente. En Ensayo de Estética a manera de prólogo (1914), el autor comienza estableciendo la diferencia esencial entre el hombre y las cosas en términos de *uso*, como veremos inmediatamente. Señalemos que de nuevo Ortega se servirá en su explicación de una cita bíblica cuyo sentido religioso original quedará trastocado:

"Usar, utilizar, sólo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una (...) única cosa: Yo. (...) El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a tí

---

<sup>73</sup> *Loc. cit.*, pág. 461

<sup>74</sup> *Loc. cit.*, pág. 467

<sup>75</sup> *Loc. cit.*, págs. 460 y 467

mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa."<sup>76</sup>

Ortega prosigue hablando de "la distancia entre 'yo' y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un 'tú', un 'él' "<sup>77</sup>: "si fijamos (...) nuestra atención en cuál sea la realidad a que el 'yo ando' alude, notaremos cuán grande es su diferencia de la aludida por 'él anda'. El andar de él es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio (...) En el 'yo ando' (...) encuentro una realidad invisible y ajena al espacio -el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia."<sup>78</sup> Confunde el autor aquí lo "invisible" de nuestra fisiología interna con lo *inespacial*, a lo que no ha lugar en su ejemplo, salvo que se hubiese ocupado del acto de voluntad que provocase la actividad neuromuscular a que se refiere, cosa que elude. Más adelante, identifica el "yo" con sus actos, multiplicándolo con ellos, como si -impensablemente- fuesen éstos los que para tomar consciencia de sí mismos tuvieran que interrumpirse: "Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fué, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante". El "yo doliente" y el "yo vidente" no son distintos "yo"; lo que ha habido es una sucesión de estados en que la atención se ha centrado en objetos diversos. El razonamiento termina conduciendo a Ortega a una conclusión que cabe interpretar como idealista:

"Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo -hombres, cosas, situaciones-, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. Cada uno de nosotros es *yo* (...) simplemente porque es algo. (...) Imagen, concepto, etc., son siempre imagen, concepto de ... y eso de quien son imagen constituye el verdadero ser. (...)

---

<sup>76</sup> O. C., VI, pág. 250

<sup>77</sup> Loc. cit., pág. 252

<sup>78</sup> Loc. cit., pág. 251



Todo, mirando desde dentro de sí mismo, es yo.

Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el 'yo': simplemente porque no podemos situarnos ante él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad."<sup>79</sup>

Parece encerrarse una contradicción en los términos de Ortega: si todo es "yo", no tiene sentido hablar de un "dentro de sí mismo" de todo, ya que se descarta el "en sí" de las cosas. Volvemos a ver que Ortega identifica el "yo" con sus acciones; primero fueron operaciones fisiológicas, después afectivas, ahora cognoscitivas. Se encuentra tan inmediato -"compenetrado"- a sus actos y objetos que de sí mismo sólo puede tener conciencia bajo la forma de recuerdo (recuerdo que lo es más bien de los estados que padeció), no mientras está ejecutándolos.

Comenzaba Ortega definiendo las cosas en términos utilitaristas, por oposición al "yo". Concluye, sin embargo, en que la relación del sujeto con todo lo demás convierte en "yo" a las cosas y en cambio la aprehensión del propio "yo" objetiviza a éste, al convertirlo en imagen:

" 'yo' no es el hombre en oposición a las cosas, 'yo' no es este sujeto en oposición al sujeto 'tú' o 'él', 'yo', en fin, no es ese 'mí mismo', *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma delfico: 'Conócete a tí mismo'. Esto que veo levantarse sobre el horizonte (...) no es el sol, sino una imagen del sol; del mismo modo el 'yo' que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo una imagen de mi 'yo'."<sup>80</sup>

La *imagen* se diferencia de aquél para *quien* es imagen y de aquéllo que constituye lo *imaginado*. Ortega pone como ejemplo el sol, pero no cabe que "del mismo modo" captemos nuestro "yo"; no hay tal igualdad entre ambos casos. Si los tres elementos mencionados: sujeto que imagina, imagen y objeto imaginado, coincidiesen, por ejemplo, en ser el "yo", habríamos de admitir

---

<sup>79</sup> *Loc. cit.*, pág. 252

<sup>80</sup> *Loc. cit.*, pág. 253

tres "yo" o bien no podríamos admitir ninguno. El "yo" no puede ser el contenido de una imagen compuesta por el mismo "yo". El hecho mismo de tratarse de una imagen eliminaría la posibilidad de ser ese "yo" que Ortega llama "inmediato a mí".

Volvamos al curso La razón histórica. El autor nos dice en él:

"... es incuestionable que veo el caballo, que veo el hombre.  
Lo incuestionable no son ellos, sino mi verlos.  
(...) Por tanto, el mundo es dudoso, pero no es dudoso mi  
dudar de él."<sup>81</sup>

Lo incuestionable puede ser subjetivo; lo incuestionable es, en estos casos, el *sostener* que se trata de un caballo, de un hombre, etc., porque lo incuestionable es también que en los estados alterados de conciencia, patológicos o no, el sujeto cree ver lo que realmente no está. Ortega continúa, repitiéndonos que del anterior razonamiento surge históricamente lo que llama "segunda gran tesis de la historia filosófica": la que considera al pensamiento, *cogitatio* o conciencia como "realidad radical".

"Porque *ver, oír, soñar razonar*, no son sino modos de mi pensamiento. Por tanto, para Descartes, lo que verdadera y absolutamente hay es sólo *yo y mi duda, yo y mis ideas, yo y mis pensamientos*, que son *modos de mi yo*."<sup>82</sup>

La determinación del ver, oír, etc., como "modos del pensamiento" -como también hace Descartes- puede ser discutible. ¿Cómo explicar, en tal caso, que esas mismas operaciones en el animal no signifiquen pensamiento? El sentido estricto de este último término es desbordado por la concepción cartesiana, que Ortega no somete a una crítica que, en nuestra opinión, merece. Hablar, por otra parte, de los pensamientos como "modos de mi yo", cuando éste ha sido definido como *pensamiento*, presupone que el "yo" no se diferencie de tales "modos", lo que a su vez implica de nuevo confundirse el "yo" como sujeto de la facultad de pensar, con la propia facultad, la

---

<sup>81</sup> O. C., XII, pág. 175

<sup>82</sup> *Ibid.*

cual no podría actualizarse sin los datos que proporciona la percepción externa. De ser cierta la identidad del "yo" con sus facultades y los contenidos de las mismas, deberíamos considerar que si se frustrase por alguna causa la operatividad de aquéllas, quedaría el propio "yo" frustrado también, lo cual llevaría a restringir inaceptablemente la aplicación del concepto de "persona humana".

"Lo único, pues, que con verdad y primariamente hay en el universo soy yo; es decir: que yo soy el universo.

(...) Por tanto, para Descartes, el mundo no tiene realidad, y la realidad máxima o primaria pasa a ser el yo."<sup>83</sup>

Ortega repite su identificación en Descartes de que primariamente se conozca el "yo", con que el "yo" sea la realidad primaria y aún, finalmente, la realidad única. La afirmación "yo soy el universo" es inaceptable, porque de la consciencia de la realidad del "sí mismo" que no es sino primariamente, como dice, concluye que sólo ese "yo" que tiene consciencia de sí mismo es real, lo cual no está en absoluto implícito en lo anterior. Además, debiera distinguirse el pensamiento como supuesto dato primario y radical en el conocimiento del sujeto, del propio "yo" en su permanente mismidad como experiencia de privilegiada introspección que ahonda en un nivel diferente y más radical que el pensamiento mismo, que no debe ser confundido con el "yo". A éste corresponde la radicalidad más auténtica.

Ortega prosigue, empleando términos que pueden resultar equívocos en relación con lo recién expuesto:

"Al caer nosotros con Descartes en la cuenta de esto, ese mundo queda reducido a una realidad secundaria, y adquiere el rango del ser más fuerte, del ser realísimo, el *pensamiento*, la *cogitatio*."<sup>84</sup>

Parece haberse perdido la seguridad en las afirmaciones acerca de la exclusividad ontológica del yo, para establecerse la

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

realidad del mundo, aunque se la considere derivada respecto a la del sujeto mismo. Cuando el "yo" se vive como realidad primaria, implica en cierto modo también la realidad "secundaria"; sólo así puede reconocerse como "primario". No tiene sentido en este contexto que cuando se ejecuta el pensamiento esté pensándose a sí mismo, ni que el "yo" que piensa lo haga abstractamente en su mismo pensamiento, luego esa realidad "secundaria" que es el objeto de su pensar fundamenta el carácter primario del "yo", debiendo ser éste reconsiderado como tal.

**5 - La problemática realismo - idealismo: sus exigencias de tratamiento empírico y racional. La inclusión de Ortega y Gasset en el "realismo volitivo". El "mundo" como conjunto de "resistencias". "Dios no tiene mundo".**

Pretender superar la oposición entre realismo e idealismo dentro exclusivamente de un nivel empírico (histórico) y no extendiendo el planteamiento al campo del pensamiento puro no es resolver el problema. Ningún filósofo ha logrado demostrar en este último campo la superioridad de una de las dos posiciones mencionadas, es decir, que sólo una de las dos sea racionalmente concluyente. Parece, pues, que no pueda terminarse la disputa mientras sólo se emplea un método racional, por lo que habrá de ensayarse una vía al margen de la especulación.

En esa vía, constituida por el llamado "realismo volitivo", estarían incluidos filósofos como W. Dilthey y M. Scheler, autores, entre otros, de marcada preferencia por parte de Ortega y Gasset. Las calificaciones elogiosas de éste, aunque se acompañen también de consideraciones críticas, respecto a dichos pensadores alemanes, son muy conocidas<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Vid., por ejemplo, *O. C.* VIII, pág. 31 y IX, pág. 603 para Dilthey, o, para Scheler VII, pág. 83. En epístola a Curtius, de 9 de marzo de 1925, Ortega se admira en los siguientes términos: "¿Qué hace Scheler? En su Sociología del conocimiento he encontrado las más sorprendentes coincidencias con mi último trabajo publicado algunos meses antes del de Scheler, que se titula Las Atlántidas." (Epistolario Ortega-Curtius,

No carece de fundamento integrar al propio Ortega en la corriente citada, que tan adecuadamente viene a coincidir, hasta cierto punto al menos, con criterios orteguianos fundamentales.

El llamado "realismo volitivo" no significa una auténtica superación del idealismo, el cual permanece y subsiste, igualando sus fuerzas en el campo del pensamiento puro -como decíamos- con la posición gnoseológica opuesta, el realismo. No es posible resolver conflictos que se producen en un determinado ámbito desde otro diferente.

No hay solución abstracta al problema idealismo-realismo. Claro está que debemos referirnos no al llamado realismo ingenuo sino al realismo crítico, para el que si bien las cualidades secundarias se consideran subjetivas, responden, no obstante, a un soporte causal objetivo. El realismo crítico trata de asegurar la realidad por un camino racional. Esta forma de defenderla parece insuficiente, empero, a otros representantes del realismo. La realidad no puede, según ellos, ser probada, sino sólo experimentada y vivida. De aquí que se pretenda demostrar el realismo desde las "experiencias de la voluntad", que parecen darnos la certeza de la existencia de objetos exteriores a la conciencia.

Johannes Hessen, filósofo coetáneo de Ortega al que acudimos en aras de simplicidad expositiva sobre el concepto que nos ocupa, puntualiza: "Las cosas oponen resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas. Estas se presentan a nuestra conciencia como reales justamente porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva. Esta forma del realismo suele denominarse realismo volitivo."<sup>86</sup> Y Ortega escribe:

---

pág. 333. Cit. p. GLEZ. CAMINERO: Unamuno y Ortega. Universidad de Comillas, 1987, pág. 502).

<sup>86</sup> HESSEN, J.: Teoría del conocimiento. Trad. J. Gaos. Ed. Losada, Buenos Aires, 1958, pág. 79. Como primer representante puede considerarse al filósofo francés Maine de Biran. El que más se ha

"En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí*, ex-iste, re-siste."<sup>87</sup>

La idea orteguiana de la existencia humana como incardinada en un medio (no-yo) que, en generalización discutible, define como "adverso", llega a ser enfocada desde un ángulo teológico. Un Ortega no creyente, como sabemos, trae a colación cuestiones dogmáticas cristianas para comprobar el largo alcance que podrían tener sus personales conceptos filosóficos, delatando la incidencia en él de unos contenidos teológicos que son repensados desde su vitalismo en evolución.

Su libro Una interpretación de la Historia universal resulta muy explícito respecto a la idea fundamental de la relación hombre-mundo, siendo de gran interés porque se trata del Ortega de 1948, dueño de un pensamiento en momento culminante de su evolución. En dicha obra podemos leer lo siguiente:

"el hombre se encuentra teniendo que ser, que existir en un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar 'mundo'. (...) vivir es así, por lo pronto, el hallazgo que hace cada uno, a la vez, de su persona y de algo distinto y otro, diferente de él: el mundo."<sup>88</sup>

---

esforzado después por fundamentarlo y desarrollarlo es Wilhelm Dilthey. Su discípulo Frischeisen-Köhler ha seguido construyendo sobre sus resultados, tratando de superar, desde esta posición, el idealismo lógico de los neokantianos. El realismo volitivo aparece también, en la fenomenología de dirección realista, en especial en Max Scheler, así como en N. Hartmann.

<sup>87</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 101. Muy sintetizadamente, en Prólogo para alemanes, O. C., VIII, pág. 52: "Es, acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que *verdaderamente hay*, de la Vida: ser como dificultad."

<sup>88</sup> O. C., IX, pág. 208

Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre ellos? Ortega responde así:

"El mundo no existiría para mí, no me haría cargo de él, no me sería mundo, si no se me opusiese, si no resistiese a mis deseos y no limitase y, por tanto, negase mi intención de ser el que soy."<sup>89</sup>

Encontramos de nuevo la terminología fichteana en boca de Ortega. El pensamiento dialéctico parece estar en la base de esta afirmación. Dos contrarios, de los que el segundo viene a negar al primero, en términos sorprendentes tratándose de Ortega, ya que para él habérselas con el mundo, con el no-yo, es el quehacer que constituye el ser del yo y, sin embargo, aquí, opuestamente, aparece el mundo como límite-negación -términos éstos que, por otra parte, no son sinónimos, como tampoco lo son de *oposición* y *resistencia*- de esa posibilidad. Es un hecho de experiencia que las diferencias en el grado de resistencia, adversidad, hostilidad, del mundo para con los distintos hombres pueden ser abismales; pues bien, debería decirse entonces que el ser de los hombres y el ser de las cosas, del mundo, fundado en la relación de ambos, aumenta o disminuye en función de esas diferencias. ¿Cabe decirlo?

"El mundo es, pues, ante todo (...) resistencia a mí. Es lo hostil y por eso es lo otro que yo."<sup>90</sup>

Ser "lo otro" no tiene por qué significar ser "hostil". No sólo pertenece al ámbito del no-yo lo hostil, sino también lo favorable. Un mundo, reconoce Ortega, que fuera pura hostilidad, absoluta dificultad, haría imposible la vida humana: "El hombre, al ir a ser, *ipso facto*, sucumbiría."<sup>91</sup> Pero, ¿qué sucedería en un mundo de absoluta facilidad? Escuchemos a Ortega:

"Si yo quisiera avanzar ahora rectilíneamente y esta mesa, por sí misma, (...) cediese o me dejase pasar a su través, yo no la distinguiría de mí. Para distinguirla es preciso que

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Loc. cit.*, págs. 208-209

tropiece con ella, que ella me resista. Pues si (...) sucediese con todo el resto del mundo, por estar constituido (...) por puras facilidades, acontecería que el mundo no me sería mundo (...) sería como mi cuerpo mismo, sería yo."<sup>92</sup>

Detengámonos aquí. El ejemplo de la mesa exigiría explicación a través de tres hipotéticos supuestos: a) la puedo atravesar porque mi cuerpo se desmaterializa; b) puedo atravesar la mesa porque ella se inmaterializa; c) la mesa y mi cuerpo se desmaterializan simultáneamente. Pues bien, a): si mi cuerpo se desmaterializa, y yo no soy mi cuerpo, o, al menos, puedo no serlo, aunque no tropiece con la mesa continuaré pudiendo conocerla como tal mesa, diferente de mí; b): si la mesa se desmaterializa, lo lógico es que niegue su existencia, porque es esencial al ser mesa la materialidad, luego realmente no la habré atravesado; c): el tercer supuesto incluye b), que es el que Ortega consideraría. En cuanto a la segunda parte del fragmento transcrito de Ortega, aparecen mezclados planos distintos: el concepto de "facilidad" es más amplio que el de "no resistencia física". Su fundamento no es el objeto, la cosa, que no se modifica en sí misma porque el sujeto la aprecie como facilidad o dificultad desde su propio proyecto vital, excepto dentro del idealismo *sui generis* orteguiano, no fundamentado ontológicamente. Para éste, un mundo "que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso. (...) Por tanto, en rigor, no es un contorno, es indiscernible de quien en él viva."<sup>93</sup> Que fuese "indiscernible", ¿significaría necesariamente su no realidad? La utilización de la imagen del Paraíso es recurrente en las obras de Ortega y tendremos ocasión en otro lugar de este trabajo para comentarla. Digamos aquí solamente que suprimido el "mundo" al suprimirse todas las "resistencias", el hombre queda en pura interioridad que no es esencia -el hombre "no tiene naturaleza"-, pero tampoco puede ser "historia", porque ésta es imposible sin la reciprocidad con el mundo, así que sin el "no-yo", el "yo", sencillamente, desaparecería.

---

<sup>92</sup> *Loc. cit.*, pág. 209

<sup>93</sup> *Ibid.*



Es ahora cuando Ortega entra en la órbita del pensamiento teológico cristiano:

"Vivir como 'hallarse en lo que nos resiste', es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia".<sup>94</sup>

Hablando en términos teológicos, la "diferencia radical" entre Dios y el hombre no es existencial (relación con el mundo), sino ontológica: define a Dios no haber tenido principio, por la identidad de su ser y su existir. El Dios que aparece en los textos de Ortega entra en ellos de rondón. En ningún momento es argumentado por nuestro pensador, que parece aceptarlo desde su formación culturalmente cristiana, aunque prescindiendo de lo que el cristianismo dice de Él. Continuemos con el texto para encontrarnos de nuevo con una afirmación no demostrada sobre Dios como creador:

"Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios."<sup>95</sup>

Pasa por alto Ortega que, según la teología cristiana, el proyecto divino incluye que el hombre está llamado a la glorificación, alcanzada por él en su paso por la tierra. Recordemos, además, la transformación de que habló San Pablo de cielos y tierra en "nuevos", mundo nuevo, por tanto, que no sería ya el "mundo del hombre" al que Ortega se refiere y que no puede producirse tampoco al margen del plan de Dios.

"Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito."<sup>96</sup>

Ni al hombre, ni, menos aún, a Dios, son aplicables los términos propios de realidades físicas que Ortega emplea en sus

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

conclusiones. "Ilimitado" implica espacialidad que puede ser indefinidamente ampliada; por el contrario, lo infinito no admite adición o añadido o ampliación. Se incurre en contradicción si se atribuyen ambas cosas a un mismo ser.

Ortega nos dice que lo que define a ese Dios suyo "sin nada ni nadie ante Él ni contra Él", sin *mundo*, es "la más absoluta soledad"<sup>97</sup>. En términos antropomórficos, quiso Dios salir de esa soledad y "hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo"; de aquí, dice Ortega, "el profundo sentido del misterio de la Encarnación".<sup>98</sup> Como es sabido, no es tal el sentido teológico del dogma que Ortega hace entrar en el desarrollo de su exposición acerca de la relación hombre-mundo. Si pretendiese hacer filosofía, la alusión dogmática estaría de más. Si quisiera hacer teología, su intención quedaría frustrada por su arbitrariedad interpretativa: decir que Dios salió de su soledad para asumir el vivir significa admitir sucesión de estados en Dios, lo que es imposible. La Encarnación, además, enfocando la cuestión *desde dentro* del catolicismo, no añade nada a Dios ni implica cambio en su ser, dada la coeternidad de las personas trinitarias. Otro tanto sucede, para finalizar, con la pregunta que nuestro autor cree "nueva" y que brinda a los teólogos:

"¿cuál es, antes del pecado, hallándose *in statu innocentiae*, la relación entre Adán y el Paraíso? (...) Desde el punto de vista natural, Adán habría tenido que sentir el Paraíso como si fuese su propio, inmenso cuerpo."<sup>99</sup>

Teológicamente hablando, la convivencia en el Paraíso era armoniosa entre seres humanos, animales, vegetales e inanimados. Desde dentro del cristianismo no ha lugar a la pregunta de Ortega, que surge sólo de sus supuestos proyectados sobre el mito. El *Génesis* habla del entorno de Adán y Eva, los dos mutuamente entorno, también, para ambos. Y no por eso dejaban de percibirse y percibir los otros seres como distintos. En su visión del paraíso

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.* No es la única utilización que Ortega hace de la Encarnación. Volveremos sobre ella en Cap. IV

<sup>99</sup> *Loc. cit.*, pág. 210

bíblico proyecta Ortega su inmanentismo vital que rechaza el ser en sí de las cosas.

La afirmación de que los objetos son independientes de la conciencia es común a todas las formas de realismo; los objetos de la percepción son independientes de nuestras percepciones. En su puro *existir*, Ortega mantiene tal independencia de las cosas, pero desde un plano hipotético que no entra a fundamentar; sí descarta que el *ser* de las cosas, *lo que realmente son*, pueda determinarse sin el "yo". "Esta me parece" -escribe J. H. Walgrave- "la principal aserción metafísica de Ortega: la realidad es la realidad más su revelador, que pertenece al propio ser-realidad de ella"<sup>100</sup>. Así, leemos en el culminante Ortega de 1949:

"Pero aquí no nos ocupamos de qué *son* en absoluto las cosas; suponiendo que las cosas sean en absoluto. Nos limitamos rigurosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente -por tanto, no hipotéticamente- *ahí*, en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida, y hallamos que en él, el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino su evidente *ser para* (...) y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o (...) la deservicialidad".<sup>101</sup>

La confusión de planos que no sólo no se excluyen, sino que convergen en la investigación acerca de las *cosas*, la sustitución de unos por otros, tan frecuente en Ortega, se pone de manifiesto en el fragmento que acabamos de transcribir. En él nuestro autor mismo nos comunica que en el plano vital las cosas no muestran su ser *en sí*; por lo tanto, un método filosófico que persiga la descripción de la relación *pragmática* de las cosas con el hombre, no podrá enfrentarse nunca a la cuestión de la *sustancialidad*. A nuestro juicio, queda en entredicho entonces que el pensamiento orteguiano sea un "realismo fuerte y resuelto".<sup>102</sup> En este sentido participamos de la opinión de J. L. Molinuevo: "La terminología

---

<sup>100</sup> WALGRAVE: *Op. cit.*, pág. 307

<sup>101</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 129

<sup>102</sup> WALGRAVE: *Ibid.*

utilizada para describir el ser-vida es idealista: acción, posición, resistencia, etc., son palabras ya empleadas desde un comienzo, otras rehabilitadas después (...) o, simplemente, tomadas de 'sus' románticos (Fichte, Schelling). Ortega es consciente de ello, de ahí la oscilación entre la tesis idealista de que las cosas son nuestra interpretación y la atribución realista (voluntarista) de que tienen (¿deben tener?) un en sí anterior a ella".<sup>103</sup>

Veámos más arriba que la confusión entre vigilia y sueño y la no diferenciación entre la percepción sensorial normal y los contenidos exclusivamente mentales, ya sean patológicos, ya sean inducidos artificialmente, venían a intentar demostrar que objeto y pseudopercepción se identifican, puesto que ésta puede tener causas diferentes de la presencia real de la cosa exterior al sujeto, mientras que la percepción, en sentido estricto, exige la realidad substantiva o independiente de la cosa. Esquemáticamente, la distinción entre las posiciones realista e idealista podría ser esta: para la primera, la cosa es en sí independiente de la percepción; para la segunda, la "percepción" es independiente de la cosa, o, mejor, la percepción es la cosa (habría que recordar aquí que en el idealismo el término "percepción" sería contradictorio con lo que sucedería verdaderamente: habría contenidos mentales sin causa externa).

Por lo que se refiere al idealismo, se distinguen<sup>104</sup> sus formas psicológicas, subjetivas (solipsismo, empiriocriticismo...), de sus formas lógicas u objetivas, las cuales no reducen el ser de las cosas a su ser percibidas, como el idealismo subjetivo, sino que distinguen lo dado en la percepción de la percepción misma y lo consideran más bien como una incógnita. Mientras, pues, el idealismo subjetivo ve en el objeto del conocimiento algo psicológico, un contenido de conciencia, y el realismo lo considera como algo real, como un contenido parcial del mundo exterior, el idealismo lógico lo tiene por un producto del pensamiento. Interesa hacer mención de la Escuela de Marburgo como la gran defensora del idealismo lógico o "panlogismo", para cuyo

---

<sup>103</sup> MOLINUEVO: *Op. cit.*, pág.150

<sup>104</sup> HESSEN: *Op. cit.*, págs. 81, 82, 83

fundador, Hermann Cohen, el ser no descansa en sí mismo: el pensamiento es quien lo hace surgir. Conocemos la importancia que la Escuela de Marburgo tuvo en la formación filosófica del joven Ortega y ha quedado ya señalado que se intentó su superación desde el realismo volitivo comenzado por Maine de Biran ("*volo, ergo sum*") y fundamentado también por Dilthey, constituyendo una corriente en la que el pensamiento orteguiano se inserta sin dificultad, con el respeto que merecen, desde luego, sus aportaciones personales. Puede reforzarse esta idea con la siguiente afirmación de Hessen -en la que se perciben concomitancias con el espíritu orteguiano- para terminar de puntualizar la naturaleza del realismo volitivo: "Frente al idealismo, que quisiera hacer del hombre un puro ser intelectual, el realismo volitivo llama la atención sobre el lado volitivo del hombre y subraya que el hombre es en primer término un ser de voluntad y de acción. Cuando el hombre tropieza en su querer y desear con resistencias, vive en éstas de un modo inmediato la realidad. Nuestra convicción de la realidad del mundo exterior no descansa, pues, en un razonamiento lógico, sino en una vivencia inmediata, en una experiencia de la voluntad."<sup>105</sup> Esa "convicción" no tiene, sin embargo, por qué descansar en el razonamiento; es un dato primario que se muestra, sin que, precisamente por primario, quepa demostrarlo, aunque haya a partir de él lugar para la investigación racional. Lo que llamamos "cosas", en sentido real físico, no puede ser objeto de tratamiento intelectual sino partiendo del dato empírico. Al hablar, pues, de la problemática realismo-idealismo, no podemos perder de vista que el intentar investigar esa realidad sólo desde la razón o sólo desde la experiencia constituiría un error metodológico.

---

<sup>105</sup> HESSEN: *Loc. cit.*, pág. 87. "Desde el punto de vista psicológico, desde Dilthey, Scheler y Ortega llamamos 'real' a lo que nos resiste; más precisamente, a lo que resiste a nuestros sentidos", escribe P. Laín Entralgo, quien comenta también: "Alguna razón tenía el *esse est percipi* de Berkeley, visto ese aserto a la luz de lo que Dilthey, Scheler y Ortega nos han dicho acerca de la experiencia de tal realidad." (LAÍN ENTRALGO: Cuerpo y alma. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, págs. 42 y 20)

La fuerza del realismo volitivo frente al idealismo se impone a todas luces, pero, ¿queda *superado* éste, como se pretende? Ha de insistirse en que, puesto que no se funda en una solución racional, sino en una vía arracional, el realismo volitivo supone el escamoteo del tratamiento racional complementario del problema que considera haber resuelto. No puede hablarse de solución, pero sí cabría hacerlo de salida. Precisamente porque realismo e idealismo igualan sus fuerzas en el ámbito del pensamiento puro, puede escogerse el realismo en función de su acuerdo con lo empírico. La demostración implicaría un proceso racional y estaría, por tanto, dentro del campo en que hacen "tablas". Como ninguno resulta capaz de tal demostración -por eso están igualadas en la fuerza de sus argumentos-, si, a igual racionalidad de las posturas, una se muestra acorde, además, con el plano de lo empírico, mientras que la otra no, puede ser aquella legítimamente preferida. Si una mayor racionalidad estuviese del lado de la posición gnoseológica no acorde con lo empírico -el idealismo-, lo empírico tendría menor racionalidad, estaría enfrentado con la razón, por eso es aceptable el realismo frente al idealismo, constituyendo una salida pragmática de la encrucijada gnoseológica planteada, que, para erigirse en auténtica solución, debería quedar justificada también racionalmente.

#### **6- El encuentro vital entre el "yo" y las "cosas", ¿auténtica superación de la encrucijada realismo -idealismo?**

Ortega no acepta la realidad de la conciencia, ontológicamente -metafísicamente- radicada en un "yo", sujeto del acto de aprehensión, tanto sensible como intelectual -que no puede ser identificado con el pensamiento mismo-, movido el autor madrileño por su criterio fundamental: el encuentro vital entre el "yo" y las cosas, considerado más primario que su encuentro intelectual, que se resuelve en aquél, o que, dicho sea más precisamente, Ortega sustituye por aquél:

"Sostengo, pues, que al describir el hecho básico de nuestra relación con las cosas como conciencia o pensamiento -esto es, creer que nuestra relación primaria

con las cosas es un pensarlas nosotros-, se ha descrito el hecho fraudulentamente.

Lo que se llama ver no es, pura y primariamente, sino serme presente la cosa misma. Ese es el hecho puro. No hay, pues, ver como tal hecho puro. (...)

Lejos de eso, sólo está bien descrito el hecho radical de mi relación con las cosas, si en lugar de interpretarlo como un pensarlas o darme cuenta (que sería (...) en última instancia, un darme cuenta de mis propias visiones y de mí mismo), se le describe como un encontrarme yo directamente con las cosas, como tales cosas; no como las cosas en cuanto pensadas, no con pensamientos de las cosas, sino que el caballo me es caballo, y la flor me es flor y ustedes me son un público paciente, y yo les estoy siendo a cada uno eso que les estoy auténticamente siendo."<sup>106</sup>

En este pragmático contexto quiere Ortega dar por resueltas graves cuestiones de la teoría del conocimiento y de la ontología, pero la evidencia empírica y vital del "encontrarme directamente con las cosas", en un nivel pre-teórico, pre-intelectual, en cuya búsqueda percibimos claras resonancias fenomenológicas, nos parece que no excluye y no soluciona el problema que presenta la interpretación de los elementos que *se encuentran* y de la propia *relación* de encuentro que entre ellos tiene lugar.

"el hecho radical de nuestra relación con las cosas sólo queda pulcramente descrito como la coexistencia nuda del yo con las cosas. Tan real es el uno como lo otro, el yo como las cosas; sólo que ahora ser realidad cambia de significado, y, en vez de significar como antes independencia, significará depender el uno del otro: ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy de las cosas. Estoy entregado a ellas: me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay, pues, nada de eso que se llama conciencia, cogitatio y pensamiento. La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un darse cuenta de ellas, pensarlas o contemplarlas."<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Sobre la razón histórica, O. C., XII, págs. 179-180

<sup>107</sup> *Loc. cit.*, pág. 180.

El mero "estar" "en" y "con" las cosas es tomado por Ortega como suficiente dato válido para justificar filosóficamente la mutua dependencia óptica entre ellas y el "yo", puesto que habla de su "mutuo serse". Queda desprovista de significado la atribución de subsistencia independiente a aquello que se considere como la realidad más fundamental o radical, con lo que resulta que no siendo radicales ni el "yo" ni las "cosas" externas, es, sin embargo (y hemos de confesar que para nuestra perplejidad) considerada como perfectamente radical la relación entre ambos. En función del vivir, a nivel de la simple percepción sensible -ya que a través de esta es como, en definitiva, se tiene noticia de la "coexistencia nuda del yo con las cosas"- quedan ambos establecidos como igualmente reales sin la radicalidad ontológica que, no obstante, corresponde, según Ortega, a su relación de interdependencia. La relación, pues, posee una dimensión que no procede de ninguno de los elementos relacionados, cosa muy problemática desde un enfoque lógico que, claro está, no coincide con el orteguiano. La "coexistencia" define lo que Ortega llama la *vida*, a su vez constituida como "quehacer", que no radica ni queda integrado en la mismidad de un "yo" substancial, puesto que se desestima tal concepción, ni constituye a éste esencialmente, porque ninguna esencialidad puede emanar de lo fáctico existencial, si no encuentra ya el fundamento de su posibilidad en una sustancia personal. En torno a Galileo proclama

"nuestra idea fundamental: nuestra vida, la vida humana, es para cada cual la realidad radical. Es lo único que tenemos y somos. (...) Nuestra vida, pues, nos es dada -no nos la hemos dado nosotros, pero no nos es dada hecha. No es una cosa cuyo ser esté fijado de una vez para siempre, sino que es una tarea, algo que hay que hacer; en suma, un drama."<sup>108</sup>

De la vida *biológica* cabe decir que "nos es dada -no nos la hemos dado nosotros" y en esto todos los hombres estamos igualados, al margen de lo que las diferencias genéticas,

---

<sup>108</sup> O. C., V, pág. 123



anatómicas, fisiológicas, etc., puedan incidir en las diferencias de personalidad, cuestión nada desdeñable. Pero otra cosa es la vida *biográfica*,<sup>109</sup> es decir, la vida que se hace *mi* vida, la vida *realidad radical* de la que habla Ortega, que, aunque contiene o implica la vida biológica, "no nos es dada hecha", sino que es intransferible quehacer, "drama" de cada cual. Esta vida es "lo único que tenemos", sí, pero si "tener" no es idéntico a "ser", ¿puede afirmarse que la vida es lo único que "somos"? Ortega estaría admitiendo que el "ser" de cada hombre deviene de su existir, se genera de su histórico "estar", habiendo de surgir entonces del seno de la propia vida -relación del hombre con la circunstancia- una dimensión que va más allá de esta misma relación, a la que habríamos de llamar, en término más adecuado al contexto conceptual orteguiano, dimensión *metahistórica* de constitución del "yo" individual, desde el nivel de la relación con circunstancias contingentes hacia otro nivel *metabiográfico*. De nuevo, pues, dos niveles del "yo": el que se mueve en la existencia, viviendo en circunstancia, en historicidad, y otro que se determina en ese vivir, situándose, sin embargo, en función de su mismidad, en una dimensión supravital. El lema orteguiano "yo soy yo y mi circunstancia", que refleja la integración de esos dos órdenes, pide a gritos el tratamiento filosófico profundo de la metahistoricidad, de la metabiografía del "yo", irreductible a la mera descripción, por interesante que resulte, de su *mundo*, es decir, de su acción y reacción ante y sobre las distintas circunstancias. Puede quererse modificar la terminología clásica en un afán de inserción contemporánea del planteamiento del problema del hombre, pero no puede evitarse que este problema desemboque a su vez en la cuestión de lo metafísico, presente como *metavital*. El filósofo no puede prescindir de la distinción

---

<sup>109</sup> "Vida en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no biológico -si por biología se entiende la psico-somática-, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre (...) teniendo que ser en la circunstancia o mundo." (*O. C.*, VII, págs. 103-104) P. Cerezo Galán ve en este comprensivo concepto biográfico de vida, la superación del dualismo entre vida biológica y vida espiritual que subyace en el tragicismo unamuniano, "por el que Unamuno todavía seguía prendido, mal que le pese, a la tradición cartesiana." (CEREZO GALÁN, P.: *Op. cit.*, pág. 118)

entre órdenes de realidad, aunque se atraiga la calificación de forjador de alucinatorios "trasmundos" por parte de quienes, llevados del fenomenismo más o menos generalizado y recurrente desde Hume, pasan por alto la necesidad del ejercicio de la razón o el alcance y significado de ciertas realidades cuya naturaleza última quizá no pueda determinarse positivamente, pero sí en cuanto a lo que *no* son y a aquello a lo que no pueden reducirse, lo que ya posee suficiente interés.

Es coherente con el pragmatismo de su enfoque general que Ortega derive en una forma de empirismo, dentro del cual tanto el *ser* del "yo" -"el hombre, que es siempre yo -el yo que es cada cual"-<sup>110</sup> como el de las cosas desaparece como tal a causa de su equiparación al *estar* de ambos en cohabitación, ámbito en el que no es posible fundamentar o enraizar la "independencia", permanencia, subsistencia, o, en definitiva, la dimensión esencial que cabe descubrir en el "yo" y en las cosas como "substancias", sin la cual resulta difícil encontrar sentido, en nuestra opinión, a calificar como "realidad radical" su "coexistencia". Bien podría sintetizarse en las siguientes palabras, tomadas de dos obras diferentes del pensador madrileño, el planteamiento que venimos considerando:

"todas nuestras ocupaciones suponen y nacen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser. Mas nuestro ser consiste, por lo pronto, en tener que estar en la circunstancia."<sup>111</sup>

"la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. (...) cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser -incesantemente."<sup>112</sup>

Lamenta Ortega la inadecuación del lenguaje a las ideas implicadas en la "nueva ontología" no "fijista" propugnada por él. Una lengua capaz de expresar

---

<sup>110</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 101

<sup>111</sup> Unas lecciones de Metafísica, O. C., XII, pág. 97

<sup>112</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 114

"un ser, una realidad, entendido como efectuación, como actuación, como pura actualidad o agilidad; (...)

Así: serme la flor, se descompone en olerme a mí con su olor, en colorarme con su color, en acariciarme con la piel, a la vez deslizante y adherente, de sus pétalos. Esto es serme la flor. Esto e innumerables cosas más que, para dichas todas juntas, exigirían un verbo general que dijera algo así como que 'la flor me enflora' o cosa parecida y no menos extravagante."<sup>113</sup>

Un lenguaje, en suma, forjado en el molde del mutuo "coexistirse" en que desemboca el continuo y recíproco darse sentido el "yo" y las "cosas". Sólo que esta idea obliga a la investigación, lo más profunda posible, sobre la consistencia o esencialidad de cada uno de los polos de la relación que presupone, como fundamento y explicación de su mismo poder relacionarse.<sup>114</sup> Tal investigación, insistimos, requiere de un método de conocimiento adecuado para acceder al orden trans-

---

<sup>113</sup> Sobre la razón histórica, O. C., XII, pág. 187. Y brevemente, en Prólogo para alemanes, O. C., VIII, pág. 52: "Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial."

<sup>114</sup> ZUBIRI, X.: Sobre el hombre, Ed. Alianza, Madrid, 1986, págs. 112-113 expone algo semejante a lo que queremos decir: "La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva (...) Pero hay que ahondar más en el análisis. (...) Hay una realidad que me es propia en mis propios actos. Pero los actos remiten constitutivamente a las estructuras esenciales de donde emergen. Por eso, cuando se habla de que soy una realidad en propiedad, no se hace referencia exclusivamente a mis actos (...) sino a las estructuras, en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo y, por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios. Aquí propiedad no es una propiedad de orden operativo, es una propiedad de orden constitutivo. Porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios de mí, operativamente." Hay, por tanto, un orden constitutivo de esencial *personidad* -en término zubiriano-, fundamento previo de la diversificada capacidad operativa. La *razón vital*, que permanece en el orden de la historicidad personal, porque no aspira sino a coincidir con el gestarse mismo de la ejecutividad manifestándose en la multiplicidad de nuestras operaciones, no puede erigirse en método apto para acceder al nivel fundante de esa historicidad misma.

vital o metabiográfico en que esa esencialidad se sitúa. Parece como si las ciencias históricas repitieran al enfrentarse a lo humano el error de las ciencias naturales, adoptando la metodología de lo positivo fáctico que arrastra tras ella una filosofía necesariamente restringida a lo vital observable, obligada a volver la espalda a los interrogantes que orientan el pensamiento hacia una dimensión que precisa de una metodología de lo no empírico-observable. Ortega renuncia a ella

\* \* \*

## CAPÍTULO II

---

### ¿ACCESO DEL RACIOVITALISMO A DIOS? PERFILES DE LA IDEA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO ORTEGUIANO

---

#### 1- Cultura y civilización

Si "cultura" es obtención de sentido, esclarecimiento, explicación de la vida -Ortega así lo exponía en 1914<sup>1</sup>- y el "acto específicamente cultural" es aquel en el que "extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante"<sup>2</sup>, puede considerarse la Filosofía como máxima forma de cultura. Y es que el concepto de *cultura* debe de ser relacionado con las realizaciones de carácter especulativo, no con las de carácter técnico, quedando determinado también desde esta última relación y no sólo desde la que tiene con el concepto de "naturaleza".

El profesor de Literatura, crítico y novelista Lionel Trilling confirma que tenemos conciencia de que la palabra *cultura* tiene dos significados al menos: uno, referido a los logros en las artes y en las disciplinas intelectuales, y el otro, mucho más amplio, "abarca la tecnología de un pueblo, sus costumbres, sus creencias religiosas y su organización, así como su escala de valores, sea tácita o expresa. (...) Los dos significados de la palabra, de tan diferente alcance, nos autorizan a afirmar -y ello nos parece un privilegio de dudoso valor- que ciertas culturas dan a la cultura una importancia mayor de la que le otorgan otras culturas."<sup>3</sup> L.Trilling

---

<sup>1</sup> Meditaciones del Quijote. O. C., I, pág. 357

<sup>2</sup> O. C., I, pág. 321

<sup>3</sup> TRILLING, L.: Más allá de la cultura y otros ensayos. Trad. C. Ribalta. Ed. Lumen, Barcelona, 1969, pág. 12

ha incluido en el concepto de "cultura" elementos que resultan más propios del concepto de "civilización", sin emplear este término, pero nos interesa advertir el desdoblamiento que el concepto de "cultura" le ha obligado a reconocer.

Si a continuación acudimos a la obra clásica de François Guizot Historia de la civilización en Europa, que Ortega prologó, nos encontraremos con que en la misma se llama "civilización" a lo que L. Trilling llamaba "cultura": "La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental contenida en la palabra *civilización*". La primera idea -continúa Guizot- que viene a la mente ante la palabra "civilización" es "la mayor actividad y la mejor organización de las relaciones sociales: de una parte, una producción creciente de medios de fuerza y de bienestar en la sociedad; de otra, una distribución más equitativa, entre los individuos, de la fuerza y del bienestar producidos."

"¿Es esto todo? (...) Al instinto de los hombres repugna una definición tan estrecha del destino humano. Le parece, desde luego, que la palabra *civilización* comprende algo más extenso, más complejo, superior a la pura perfección de las relaciones sociales, de la fuerza y del bienestar social."<sup>4</sup> Pues bien, ese "algo más" que debe añadirse a los datos señalados es lo que entendemos por "cultura". También Guizot reconoce el desdoblamiento de hechos que han de incluirse bajo el concepto de "civilización", sin usar el término "cultura". "Dos hechos están, pues, comprendidos en este gran hecho, que subsiste bajo dos condiciones y se revela en dos síntomas: el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el progreso de la (...) naturaleza íntima del hombre. (...) Si interrogamos la historia propiamente dicha, si examinamos la naturaleza de las grandes crisis de la civilización, de esos hechos que, según la idea común, la han hecho avanzar un gran paso, reconoceremos siempre uno u otro de los dos elementos que acabo de describir. Son siempre crisis de desarrollo individual o social, hechos que han cambiado el hombre interior, sus creencias, sus costumbres o su condición

---

<sup>4</sup> GUIZOT, F.: Historia de la civilización en Europa. Trad. F. Vela. Ed. Alianza, Madrid, 1968, págs. 26-27

exterior, su situación en las relaciones con sus semejantes."<sup>5</sup> Pues bien, "civilización" es el término adecuado para designar lo que Guizot llama "condición externa del hombre", y "cultura" para referirnos al "progreso de la humanidad". La distinción entre "cultura" y "civilización" en el sentido apuntado, es decir, reservándose el segundo término "para las conquistas materiales y la organización social"<sup>6</sup> es defendida también por N. Abbagnano. "La civilización debe ser definida como el aspecto tecnológico-simbólico de una cultura determinada". "En realidad, el uso científico (o sea, objetivo y neutral) de esta palabra (...) exige que se incluyan en el concepto de civilización solamente las características generales y formales de los instrumentos que el concepto designa, prescindiendo de toda referencia a un sistema de valores".<sup>7</sup> Para Abbagnano, "cultura" engloba lo que se entiende por "civilización", aunque establece la diferencia señalada.

Pertenecen a la cultura "las concepciones, las teorías, los conocimientos, las reflexiones que constituyen la contextura de las religiones, de las ciencias, de las artes, de las técnicas...; correspondiendo a la civilización las proyecciones concretas o las realizaciones de las adquisiciones de la cultura. Así, las leyes electro-mecánicas pertenecen a la cultura, porque son una victoria del espíritu sobre la ignorancia atávica del mundo material: en cambio, un tren eléctrico es un producto de la civilización, porque es una victoria 'realizada' del hombre sobre el mundo material. En otras palabras, cada vez que el hombre dirige su esfuerzo sobre sí mismo, se habla de cultura; cada vez que el hombre modifica el mundo, se habla de civilización. (...) Las dos operaciones se interfieren sin cesar (...): ciertas obras culturales surgen, sin nuevo esfuerzo, de la actividad cultural y, a su vez, la favorecen con nuevo impulso. (...) Por ello se dirá comúnmente de un hombre que es instruido, cuando personalmente ha hecho él el esfuerzo de humanización, y civilizado, cuando participa del nivel colectivo de humanización. Porque no solamente la palabra civilización implica

---

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, págs. 28-29

<sup>6</sup> RUNES, D., dir.: Diccionario de Filosofía, Barcelona, 1969, pág. 88

<sup>7</sup> ABBAGNANO, N: Diccionario de Filosofía, México, 1963, artº "Civilización"

valores puramente materiales, sino que evoca dimensiones de comunidad."<sup>8</sup>

"El concepto y la palabra cultura, como ocupación del hombre con las letras, las artes, la filosofía, las ciencias, surgió en el humanismo y fue el humanista español Luis Vives el primero que metaforiza el cultivo del campo o agricultura para decir *cultura animi*"<sup>9</sup>, nos dice Ortega. Originariamente, "cultura" (de *colo*, *cultus*), designa, en efecto, un hacer pre-industrial que sirve a la satisfacción de necesidades, mientras que "civilización" (de *civis*, *civilis*, *civitas*) designa el sistema de la acción (usos sociales, Derecho, Estado) apoyado sobre la base de la economía. Desde la creciente industrialización que abarca cada vez más campos, el término *civilización* tiende "a designar el hacer científico-técnico-industrial, todo este sistema complicado de medios, mientras que 'cultura' significa, más bien, el sistema de fines, que no es factible inmediatamente, sino que 'ha crecido' por tradición y cambia históricamente."<sup>10</sup>

Existen dos grupos de hechos: los materiales, que se presentan como *medios*, y aquellos otros que aparecen para el hombre como *fines*. Estos últimos demandan fundamentación filosófica. A éstos los denominamos "cultura"; a los anteriores "civilización". Es necesario hacer todavía, sin embargo, otra distinción referida al término "civilización". Cuando nombramos los hechos materiales con este vocablo, debe añadirse *en sentido estricto*, para reservar este mismo término a lo que de forma amplia puede llamarse "civilización": el conjunto de esos dos grupos de hechos citados, en que se agota la acción humana. Así, pues, en la "civilización" de un pueblo, entendido el concepto como unidad primaria de la evolución histórica, estarán presentes, como componentes interrelacionados, lo que denominamos *civilización*,

---

<sup>8</sup> LALOUP, J. - NELIS, J.: Civilización y Cultura. Trad. V. Ruilope y L. de Muniain. Eds. Dinor, San Sebastián, 1962, págs. 20-21

<sup>9</sup> Vives - Goethe, *O. C.*, IX, pág. 559; Una interpretación de la Historia universal, *O. C.*, IX, pág. 187

<sup>10</sup> MAURER, R., artº "Cultura", en KRINS, H., BAUMGARTNER, H. M., WILD, CH., *et al.*: Conceptos fundamentales de Filosofía. Trad. R. Gabás. Ed. Herder, Barcelona, 1977, pág. 470



*en sentido estricto*, y lo definido como *cultura*. Estamos utilizando entonces el término "civilización", en su sentido amplio o abarcador, allí donde señala Ortega que Spengler emplea el de "cultura", entendida como "el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico", "individuos biológicos aparte" que tienen "su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud", habiéndose producido tal sucesión de fases en nueve "culturas" históricas.<sup>11</sup> Ortega asume la idea de que son los "complejos culturales", son las "culturas" los sujetos protagonistas de la Historia: "Todo hecho humano es un brote de ellas y en ellas radica su sentido. Por eso, el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás es sólo fragmento de ellas".<sup>12</sup>

P. Cerezo Galán considera la evolutiva relación *cultura - vida* en Ortega como clave interna del desarrollo de su pensamiento, hasta el punto de haber elaborado un estudio de más de cuatrocientas páginas sobre el pensador madrileño, La voluntad de aventura, cifiéndose a ese criterio. "Ortega pasa de la cultura como principio -nos dice Cerezo- (primera etapa neokantiana) al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional de cultura y vida (segunda etapa) y una final, en la que desarrolla la dialéctica inherente a esta relación."<sup>13</sup> No en todos los textos orteguianos se establece diferencia entre elementos o bienes propiamente *culturales* y elementos más bien de *civilización*. Así, por ejemplo, "descubrimos -se nos dice en Las Atlántidas- que en cada región existe un repertorio íntegro de formas culturales -desde el utensilio hasta la religión-, que es exclusivo de ella."<sup>14</sup> En este fragmento, queda incluida la *civilización*, en el sentido que hemos llamado restringido ("el utensilio") dentro de lo que Ortega denomina

---

<sup>11</sup> Prólogo a "La decadencia de Occidente", de Oswald Spengler, O. C., VI, 311

<sup>12</sup> Las Atlántidas, O. C., III, pág. 301

<sup>13</sup> CEREZO GALÁN, P.: *Op. cit.*, pág. 16, nota

<sup>14</sup> O. C., III, pág. 298

"cultura" (representado aquí por "la religión"). Ortega distinguía bien, sin embargo, a qué se refiere propiamente el primer término:

"olvidamos que para tener ferrocarriles, policía, hoteles, comercio, industria, todo eso, en fin, que podemos llamar civilización, mejoramiento físico de la vida, ha sido preciso inventarlos antes".<sup>15</sup>

Y en 1921:

"la 'civilización -a diferencia de la cultura- es un conjunto de técnicas mecanizadas, de excitaciones artificiales, de lujos"<sup>16</sup>

En el mismo sentido, escribe Ortega en 1924:

"Llamo ideales a todo lo que para cada cual tiene un valor definitivo: aquí, para nosotros, la ciencia, ciertas normas éticas o religiosas, ciertos estilos de belleza. El sistema de estos ideales constituye la cultura."<sup>17</sup>

El pensador madrileño se ve obligado a desdoblar el concepto de *cultura*, puesto que ha hecho entrar en éste lo que se entiende como unidad o conjunto histórico formado por los bienes que podríamos llamar espirituales y los bienes de carácter material, y, en segundo lugar, estrictamente hablando, los logros de naturaleza especulativa:

"El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea el problema filosófico de *la cultura* -de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc."<sup>18</sup>

Como más arriba se apuntó ya, la fundamentación de lo *cultural*, en el sentido que hemos venido estableciendo, es filosófica, así queda señalado también por Ortega; pero acaso simplifica en exceso los términos de la cuestión cuando considera que las

---

<sup>15</sup> "Asamblea para el progreso de las ciencias" (1908), *O. C.*, I, pág. 100

<sup>16</sup> España invertebrada, *O. C.*, III, pág. 112

<sup>17</sup> *O. C.*, III, pág. 252

<sup>18</sup> Las Atlántidas, *O. C.*, III, pág. 304

variaciones culturales históricas no son dato a tener en cuenta para el planteamiento y fundamentación filosóficos acerca de la naturaleza de lo cultural en sí. Nos conviene recordarlo a la hora de valorar lo que podríamos llamar enfoque histórico-culturalista de nuestro autor respecto a cuestiones netamente filosóficas y también religiosas, entre las que destaca la problemática de la existencia de Dios.<sup>19</sup>

## 2- "Dios es la cultura"

Escrito en 1910, publicado en la revista *Europa*, "La teología de Renan" contiene una de las afirmaciones explícitas más antiguas de Ortega sobre Dios. Debemos considerarlo dentro de su etapa primera, señalada por Cerezo Galán como la etapa del primado de la cultura, en que Ortega, en carta de 1906 desde Marburgo, por ejemplo, llega a decir a Unamuno: "Africanos somos, Don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea. Por eso en nosotros perdura Aristóteles y nadie ha comprendido a Platón; por eso somos católicos y el catolicismo odia a Platón."<sup>20</sup> Prescindimos de recordar aquí la labor de los árabes en la historia de la filosofía, así como la de Agustín de Hipona en el pensamiento cristiano. "Estamos -escribe Cerezo- al término del proceso de secularización de la edad moderna, cuando el principio de la inmanencia ha llegado hasta sus últimas consecuencias, y la 'idea' de Dios se ha fundido, confundido, con la

---

<sup>19</sup> MORÓN ARROYO: El sistema de Ortega y Gasset, págs. 105-106, señala la influencia de Simmel en lo que se refiere a las ideas sobre *vida y cultura* que Ortega expone en Meditaciones del Quijote, cosa particularmente interesante en cuanto a la estimación de la religión como producto cultural.

<sup>20</sup> ROBLES, L. (ed.): Epistolario completo Ortega-Unamuno. Eds. El Arquero, Madrid, 1987, pág. 58. Por su parte ORTEGA, S. (ed.): Cartas de un joven español (1891-1910), pág. 566, reproduce carta desde Marburgo, en 1907, a Rosa Spottorno, en la que Ortega escribe también: "si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud".

'idea' de una humanidad integral, como el proceso mismo de la realidad social en cuanto vida del todo."<sup>21</sup> Leamos a Ortega:

"Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura."<sup>22</sup>

Lo que es eco de lo ya afirmado en Adán en el Paraíso:

"Dios (...) no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas."<sup>23</sup>

Es conocida la influencia de Renan sobre el joven Ortega. Ese Renan que confía la reforma moral de la humanidad a la acción de los ideales; que considera a Dios "la categoría del ideal"<sup>24</sup> y ve en la filosofía "cura de almas",<sup>25</sup> escribe en su Vida de Jesús algo que veremos repetir a nuestro autor como criterio de interpretación: "Nada más alejado de la teología escolástica que el Evangelio. Las especulaciones de los doctores griegos acerca de la esencia divina proceden de otro espíritu."<sup>26</sup> El mismo Renan que ve en Jesús a alguien "fuera de la naturaleza", por carecer de valor para él la familia, la amistad, la patria, y que advierte del peligro de fuga del mundo y de la vida que se contiene en la oposición entre el Reino de Dios y la ley del Estado: "A fuerza de apartar al hombre de la tierra se destruía la vida."<sup>27</sup> El Renan que, sin embargo, ve fructificar en la historia "el reino de Dios, quiero decir, el reino del espíritu" fundado por Jesús y que lleva a Ortega a decir que "la historia es la embriogénesis de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología".<sup>28</sup> Si, de acuerdo con el lema orteguiano, el hombre no es

---

<sup>21</sup> CEREZO GALÁN, P.: *Op. cit.*, pág. 23

<sup>22</sup> O. C., I, pág. 135

<sup>23</sup> O. C., I, pág. 480

<sup>24</sup> O. C., I, pág. 134

<sup>25</sup> *Loc. cit.*, pág. 136

<sup>26</sup> RENAN: Vida de Jesús, cap. V. Trad. A. G. Tirado. EDAF, Madrid, 1981, pág. 110. Nos ocuparemos de esta cuestión en nuestro capítulo dedicado al cristianismo en los textos de Ortega.

<sup>27</sup> *Vid.* RENAN: *Op. cit.*, cap. XIX, pág. 230

<sup>28</sup> O. C., I, pág. 136

*naturaleza*, sino *historia*, la immanencia de Dios en la evolución de lo humano se hace manifiesta: "los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo."<sup>29</sup> Ortega no se hace cuestión del por qué, si Dios y la Historia fuesen en definitiva realidad idéntica, el cristianismo y la metafísica teísta han llegado a una noción de Dios cuya esencia es la ahistoricidad.

### 3- Dios, "proyección de lo humano mejor"

Podría hablarse, además de la de Renan, de cierta resonancia feuerbachiana en las palabras del pensador madrileño:

"Dios es la categoría de la dignidad humana; la variedad riquísima de dogmas religiosos viene a confortar la opinión de que lo divino es como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor (...) Esa proyección es inconsciente, no un acto deliberado."<sup>30</sup>

No es la última vez. En Meditación del Escorial, de 1915, nuestro autor escribirá:

"Mirando en nuestro interior, buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor, y de esto hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, y la religión consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas."<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.* PÉREZ GUTIÉRREZ, F.: Renan en España, Ed. Taurus, Madrid, 1988, recoge características renanianas que reaparecen en Ortega, así la vivencia panteísta, la consideración del sentido religioso del hombre y de la propia religiosidad como *seriedad* ante la vida, el historicismo, el escepticismo unido a una especie de nostalgia de lo sobrenatural. Señala también que el concepto orteguiano de *perspectiva* "procede de Renan (...) no ciertamente expresada por éste, pero sí como dimensión real de su pensamiento, perfectamente apta para explicarlo en cuanto alguien se ocupara del particular" (pág. 266).

<sup>30</sup> O. C., I, págs. 134-135

<sup>31</sup> Texto incluido en El espectador, VI, O. C., II, págs. 554-555

Recordemos a Feuerbach: "El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él, es, por lo tanto, el poder de su propia esencia."<sup>32</sup> "Todas las religiones, incluidas las positivas, se apoyan en la abstracción y se diferencian únicamente por el objeto de la abstracción. (...) Es evidente por sí mismo que esta abstracción no es arbitraria, sino determinada por el punto de vista esencial del hombre. (...) La determinación más esencial en la religión, en la idea del ser divino, es, según lo dicho, la separación entre lo que es digno de alabanza y de censura, de lo perfecto y de lo imperfecto (...) El ser divino es la esencia humana transfigurada mediante la muerte de la abstracción; es el espíritu separado del hombre. (...) Dios es el sentimiento de sí mismo del hombre liberado de toda repugnancia. (...) El proceso de separación y de división (...) se realiza necesariamente en el hombre no en Dios. (...) El hombre sólo está satisfecho y feliz en sí mismo, en su ser. Por consiguiente, cuanto más personal es un hombre, tanto más fuerte es para él la necesidad de un Dios personal."<sup>33</sup> "La historia del cristianismo no ha tenido otra tarea que la de desvelar este misterio, realizar y reconocer la teología como antropología."<sup>34</sup>

Ortega está, en efecto, muy lejos de la teología cristiana considerada ortodoxa, para la cual sucede lo inverso a la descripción de Feuerbach: el hombre intenta acercarse al modelo de valor que, de modo absoluto, como realidad trascendente, se encuentra en Dios. La humana no es, por tanto, una realidad escindida, enfrentada a sí misma, "alienada", sino integrada, unitaria. No se rinde culto a sí misma, porque se sabe caída y en permanente responsabilidad respecto al proyecto que debe conducirla a Dios. Según la posición cristiana, asimismo, los dogmas no tienen las referencias "imaginarias" a que alude Ortega en el fragmento transcrito en la página anterior, puesto que son extraídos de textos que se declaran revelados y que han venido considerándose como históricos, en el sentido fáctico de este

---

<sup>32</sup> FEUERBACH, L.: La esencia del cristianismo, I, 1. Trad. J. L. Iglesias. Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, pág. 55

<sup>33</sup> FEUERBACH: *Op. cit.*, I, 10, págs. 141-142

<sup>34</sup> FEUERBACH: *Op. cit.*, Apéndice, pág. 372

término, además de la Tradición. Justificadamente o no, es otra cuestión y dilucidarla, precisamente, trajo a Renan el apartarse de su fe. Que los hechos relatados en los mencionados textos no resultasen ser históricos, no permitiría tampoco, sin embargo, calificar de entrada los dogmas cristianos como "imaginarios", en sentido estricto, sino como carentes de fundamentación en hechos comprobables.

"No digo yo" -escribió Ortega en 1908- "¿cómo he de decirlo, cuando quisiera a la postre sugerir todo lo contrario!, no digo yo que la emoción religiosa 'sea' la cultura; me basta con mostrar que es el hogar psicológico donde se condimenta la cultura".<sup>35</sup> "¿Qué otra cosa es la cultura -prosigue Ortega sin ambigüedades- sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa."<sup>36</sup> La consideración de la cultura como la más noble expresión de la dignidad humana, elevada a la categoría de "ideal", más aún, identificada con el mismo Dios se encuentra en sintonía con el significado que más arriba veníamos dando a ese término. Rebaja, sin embargo, a Dios como producto especulativo superior, al cual se atribuyen luego personalidad e infinitud, en objetivación incomprensible desde una naturaleza finita.

"Tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo", escribe Ortega todavía en 1939.<sup>37</sup> Sin embargo, el contexto de esta afirmación es diferente, puesto que es utilizada para denunciar el intelectualismo como un pesado lastre filosófico procedente de los griegos, cuyas continuaciones históricas bajo "el nombre primero de *raison*, luego *ilustración*, y, por fin, de *cultura*" -éste último entre los propios maestros alemanes de Ortega- han venido "a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga".<sup>38</sup> Ese intelectualismo de origen griego llevó a la definición aristotélica del divino "primer motor", en función de la superior valoración griega del pensamiento, como un eterno "pensar en el pensar", paralelo a la

---

<sup>35</sup> Sobre "El Santo", *O. C.*, I, págs. 435-436

<sup>36</sup> *Loc. cit.*, pág. 436. Volveremos sobre esta idea.

<sup>37</sup> Ensimismamiento y alteración, incluido en El hombre y la gente, *O. C.*, VII, pág. 92

<sup>38</sup> *Loc. cit.*, pág. 93

conceptuación del destino humano: "el hombre había venido al mundo para meditar o, en nuestra terminología, para ensimismarse".<sup>39</sup> Esa "divinización de la inteligencia" que Ortega ve en la definición aristotélica de Dios es la expresión máxima del intelectualismo que "aisla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana", produciendo la actitud antivital a la que da el nombre de "beatería de la cultura"<sup>40</sup>.

El tema de nuestro tiempo<sup>41</sup> rompe con el primado de la cultura y denuncia la teologización decimonónica de la misma. "Todo el alto pensamiento germánico -escribe Ortega- desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice 'Idea' (Hegel), 'Primado de la Razón Práctica' (Kant-Fichte) o 'Cultura' (Cohen, Windelband, Rickert)."<sup>42</sup> No estuvo lejos, como hemos visto, de esa teologización el propio Ortega: "Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión; traemos la sublime eucaristía: traemos la cultura", escribía en 1909<sup>43</sup>. El tema de nuestro tiempo plantea una supuesta antinomia históricamente creada por la Filosofía entre *cultura* y *vida*, reclamándose en la citada obra la plenitud de los derechos de la segunda como imprescindible soporte de los bienes y valores que constituyen la primera. Acusa Ortega al Racionalismo de haber sido siempre contrario a la vida, de acuerdo con el criterio

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *O. C.*, III, pág. 197: "Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. (...) Quedan intactos los valores de la cultura: únicamente se niega su exclusivismo."

<sup>42</sup> *O. C.*, III, pág. 186. En 1949 volverá a decir: "La cultura no tiene nada que ver con Dios, por lo menos con el Dios de la fe religiosa. Es un sistema de actividades puramente intrahumanas. Sin embargo, al suplantarse a Dios y alojarse en el alvéolo de su ausencia, se convirtió en Dios (...) Mi generación fue todavía educada en una actitud teológica ante la cultura (...) No había más Dios que la cultura y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910". Vives - Goethe, *O. C.*, IX, pág. 560

<sup>43</sup> "La ciencia y la religión como problemas políticos", *O. C.*, X, pág. 127



de interpretación reiterado en los escritos de nuestro autor, como sabemos: el Racionalismo es *antihistórico*, y la vida es evolución, dinamismo, devenir, esto es, *historia*; Ortega señala al Relativismo como forma de filosofía opuesta, atenta a la vida, mas a costa del "desvanecimiento" del valor objetivo de la cultura. Vida y cultura, sin embargo, siempre han sido inseparables, por una razón obvia: la cultura no se produce sino por el ejercicio humano de formación de la misma, no puede manifestarse sin la vida del hombre o, mejor dicho, sin el hombre en *su* vida. Ningún movimiento intelectual antiguo, moderno o contemporáneo ha disociado vida y cultura hasta el extremo que Ortega establece y también aquí la razón es obvia: precisamente es la cultura la que, surgiendo del hombre en *su* vida, revierte en el hombre para dignificarle, definiéndole radicalmente como especie independiente dentro del mundo animal.

Misión del bibliotecario, escrito en 1935, denuncia la amenaza de las creaciones humanas para el mismo hombre:

"Todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional."<sup>44</sup>

De acuerdo con el criterio desarrollado más arriba, ¿resulta aceptable que los logros *culturales* -no los incluídos bajo el nombre de *civilización*- se enfrenten al hombre de forma hostil? No parece así. Menos aceptable parece aún que sean efecto de un "apuro ocasional", porque en su más alta expresión, la filosófica y, en otro nivel, las ciencias responden a una necesidad mucho más profunda, incluso si se piensa que su fin es "facilitarnos la vida", puesto que, según Ortega, en el vivir construye cada hombre su ser mismo. Sólo dentro de una concepción que juzgase las formas culturales como estructuras alienantes tendría cabida esa calificación.

---

<sup>44</sup> O. C., V, pág. 223

Conocer no puede ser nunca enemigo del hombre. Dada la creciente especialización, exigirá más tiempo el número de conocimientos que habrán de adquirirse, como nuestro autor reconoce, hasta el punto de ver invertirse su relación con el hombre, que está "en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias. (...) en vez de estudiar para vivir va a tener que vivir para estudiar"<sup>45</sup>, pero si estos multiplicados conocimientos traen males, es a causa de que el desarrollo de su aplicación tecnológica no va acompañado de la correspondiente orientación axiológica. "La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle", dice Ortega en el escrito que nos ocupa. En términos de *civilización*, una vez más Ortega generaliza. Algunas invenciones pueden significar "amenaza", incluso de consecuencias negativas incalculables, como es el caso de la energía atómica o el de la ingeniería genética. Sin llegar a estos extremos, hay conquistas que el hombre no controla en un determinado momento, llegando a ser un trágico peligro para él, como, por ejemplo, el automóvil. Pero tales "rebeliones", que aparecen en determinados momentos y desaparecen en otros, no hacen que pierdan su carácter de "facilidades", de instrumentos útiles.

El tema da pie a Ortega para interpretar desde su punto de vista una verdad de fe cristiana:

"Es el inconveniente de ser creador. Al Dios del cristianismo le aconteció ya esto: creó el ángel de grandes alas místicas y el ángel se le rebeló. Creó el hombre sin más alas que las de la fantasía, pero el hombre también se rebeló, se revolvió contra él y empezó a ponerle dificultades."<sup>46</sup>

El término "creación" no puede ser aplicado a Dios y al ser humano con el mismo sentido. Por otra parte, teológicamente hablando, dicho sea esto *desde dentro* de la aceptación de la fe cristiana, la rebelión del ángel caído no tiene lugar por ser creación de Dios, sino por haber permitido el creador la posibilidad de rebelión en su criatura. Una esencial diferencia hace imposible

---

<sup>45</sup> O. C., V, págs. 223-224

<sup>46</sup> *Ibid.*

equiparar la rebelión de Satán con la desobediencia de Adán y Eva: el ángel se rebeló sin tentación externa o ajena a él mismo, mientras que, según el *Génesis*, el diablo tentó a Eva y ésta a Adán.

#### 4- *La perspectiva*

El término "perspectivismo" hace pensar en la visión de una realidad desde diferentes ángulos de enfoque, cada uno de los cuales ofrece aspectos que presentan una apariencia diferente. De esta manera, la "perspectiva" no nos da la cosa misma sino bajo las leyes ópticas de la percepción, leyes cuyo conocimiento permite precisamente corregir los defectos de la percepción en perspectiva. Los "aspectos" aislados de la cosa se nos presentarían como deformaciones, y el conjunto de las diferentes percepciones desde las diferentes perspectivas no nos darían la cosa, porque si desde cada uno de los ángulos o enfoques se nos da una apariencia deformada, la suma de todos ellos no puede ser sino suma de deformaciones aparentes y probablemente con elementos contradictorios entre ellas. Aunque Ortega afirma que la perspectiva no es deformación, sino "organización" de lo real y que el perspectivismo significa una multiplicidad de reales captaciones de un objeto, resulta más bien que el perspectivismo excluye la captación sin deformaciones del objeto real, a pesar de implicar necesariamente la realidad en sí de tal objeto, ya que de lo contrario, no tendría sentido hablar de "perspectivas".

El tecnicismo "perspectiva" tiene su contexto más propio en las artes espaciales: modo de representar en una superficie los objetos de manera que aparezcan en la forma y disposición en que se muestran a la vista en la realidad. En el dibujo se produce la adecuación entre lo que se percibe visualmente como apariencia y el objeto artístico como representación de esa apariencia. Pero si la Filosofía tiene como ámbito de investigación no lo aparente, sino la realidad que subyace en la apariencia, al trasladar la "perspectiva", cuyo significado es sensorial, a los campos gnoseológico y ontológico, se da cabida a una trasposición de planos diferentes, cuya justificación y eficacia nos parecen discutibles. No puede

ignorarse el antecedente del perspectivismo nietzscheano, así como el contexto general de la posición del autor alemán en torno al conocimiento, como factor que permite comprender mejor la noción de Ortega.<sup>47</sup>

Nuestro pensador anunciaba en 1946 Origen y epílogo de la filosofía. Su publicación no tuvo, sin embargo, lugar sino parcialmente en 1953 -en tomo homenaje a Jaspers- bajo el título "Fragmentos sobre el origen de la filosofía", mientras que, separadamente, el "Epílogo..." constituía una reflexión sobre la Historia de la Filosofía de J. Marías, hasta que, cinco años después de fallecido Ortega, P. Garagorri editó unificadamente ambos textos. Pues bien, conocimiento -expone Ortega en esta obra- es transmutación de la cosa en "aspectos", "respectos", a los que es esencial constituirse en una *perspectiva*. Esta, pues, es equivalente al conocimiento y, a su vez, a la interpretación que traduce el ser al *logos*, entendido en su doble vertiente de concepto y palabra, palabra que enuncia, pues, las *vistas* en que nos son patentes los *aspectos* de la realidad.

La perspectiva aparece, primero, como toma de contacto parcial con la realidad; sin embargo, Ortega la entiende también como dimensión de la cosa misma. Pero si es "interpretación", no puede ser parcial "toma de contacto", porque la interpretación comporta lo que el sujeto aporta cognoscitivamente más allá del dato simplemente percibido. Este no informa sino del haber la cosa y no de su objetivo ser o consistir, cuya aprehensión corresponde al entendimiento que integra en la unidad de la esencia los diferentes "aspectos". Ortega afirma que

"pertenece a la Realidad tener 'aspectos', 'respectos' y, en general, 'perspectiva', ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea. Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento."<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Así lo señala NICOL, E.: Historicismo y Existencialismo. Ed. cit., págs. 251-256

<sup>48</sup> O. C., IX, pág. 371

Como en Nietzsche, no cabe hablar aquí de esencia objetiva independiente del sujeto; el ser de la cosa se resuelve en nuestras "interpretaciones" identificadas como "perspectivas" que, a su vez, son "ficciones útiles", lo que obliga a desplazar la noción de "verdad", prefiriendo a ella, muy coherentemente, la de "fe" o "creencia". Ortega no considera la diferencia de planos que se interrelacionan en el proceso del conocimiento: lo psicológico, lo lógico, lo gnoseológico y lo ontológico. Sin embargo, creemos que no pertenece a la realidad tener "aspectos", sino que el hombre cuando la observa señala como tales lo que ve desde los sucesivos ángulos de enfoque que constituyen su punto de vista. "No hay - afirma el propio Ortega- aspecto si alguien no mira."<sup>49</sup> La perspectiva es subjetiva, no objetiva, ni ontológica.

Considerando por analogía la génesis y significación de los sistemas filosóficos -que interesó a Dilthey y que Ortega desarrolla también en el texto que ahora nos ocupa-, puede hablarse de ellos como "perspectivas" que de sintetizarse nos darían toda la realidad. La Historia de la Filosofía, pues, parece estar pidiendo a gritos su propia "filosofía"; no una filosofía "de la filosofía" (sobre su objeto, métodos, etc.), sino "de las filosofías" como saber ya dado sobre el que habría que reflexionar para comprobar si los diferentes sistemas son complementarios.

Ortega habla de "perspectiva", finalmente, porque su pensamiento se refiere a un nivel real en el que caben "aspectos" y "respectos": nivel periférico y primario al que aplica una concepción del conocer por analogía con la visión sensorial.<sup>50</sup> Se recrea en el "ver" que significa la Idea platónica<sup>51</sup> y el "punto de vista" que implicaría, con lo que nuestro autor deja a un lado su profunda referencia ontológica a lo esencial trascendente de las "perspectivas". Todo ello es, desde luego, coherente con el rechazo

---

<sup>49</sup> *Loc. cit.*, pág. 370

<sup>50</sup> Ya desde El tema de nuestro tiempo, O. C., III, pág. 199: "Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado."

<sup>51</sup> O. C., IX, pág. 371: "la versión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería 'aspecto'. Y él no se ocupaba de psicología, sino de ontología."

del ser "en sí" que Ortega propone dentro de su pensamiento anti-sustancialista, "en sí" que la Teoría de las Ideas elevaba al rango de una de las expresiones culminantes de la historia de la Filosofía. Para Ortega, repetimos, lo "en sí" representa una ficción abstracta con "utilidad instrumental" que no proporciona "visión" de realidad alguna.

La insistencia del pensador madrileño en relacionar la "idea" con el "aspecto", así como el "concepto" con una "vista de la cosa" que, claro está, es un "punto de vista"<sup>52</sup>, y también la "dialéctica" - sugerida por el recuerdo de Platón, acaso el filósofo más nombrado en las obras de Ortega- con el "hablar de las cosas", constituido sobre el fondo del pensamiento sintético entendido como "serie de conceptos, ideas o 'vistas'"<sup>53</sup>, hace que los primeros capítulos de

---

<sup>52</sup> Cabe la comparación con ciertas conclusiones de Bergson en su obra de 1903 Introducción a la Metafísica, que tienen interés por la sintonía filosófica de ambos autores en temas como el devenir o el hacerse, claves de lo real y objeto de la Filosofía, así como la insuficiencia de la razón abstracta (Vid. ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, pág. 327) o la necesidad de abandonar la posición positivista, precisamente por fidelidad a todos los hechos positivos. Su negativo juicio sobre Bergson en Investigaciones psicológicas, O. C., XII, pág. 378, en que le acusa de "deslumbramientos románticos", no impedirá a Ortega calificar más adelante al filósofo francés de "maravilloso" en ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, pág. 292. Pensamos que desde la posición bergsoniana, el perspectivismo de Ortega representaría la manera de conocer las cosas caracterizada por "girar en torno" de ellas (recordemos aquí el método que Ortega propone y él mismo llama, bíblicamente, "de Jericó"), la cual "depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con que nos expresamos", y "se detiene en lo relativo". A esta clase de conocimiento basado en el análisis y el concepto, Bergson opone, como se sabe, la intuición, que "trasciende los conceptos", proporcionando una auténtica experiencia del objeto "desde dentro, en él, en sí", "que alcanza lo absoluto", "que no dependerá ni del punto de vista de donde podría examinarlo", "ni de los símbolos por los que podría traducirlo". (BERGSON, H.: *Op. cit.* Trad. M. Héctor Alberti. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, págs. 11, 12, 13 y 29) Ortega reconoce a la intuición un vasto campo futuro en la filosofía, pero, a su vez, criticará los exiguos logros de la intuición del "gran pensador" Bergson, pensamos que indebidamente calificada de "extática" en "Defensa del teólogo frente al místico", ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 341.

<sup>53</sup> O. C., IX, pág. 375

Origen y epílogo de la filosofía produzcan confusión<sup>54</sup> por lo que López Quintás llama "desazonante mezcla de atención entusiasta a lo objetivo-material-sensorial y de temor obsesivo a la caída en la coagulación cosista; de afán por mantenerse fieles a la realidad y de (...) renuncia metódica a cuanto en los entes hay de sustante."<sup>55</sup>

Como hemos visto en el capítulo anterior, en el encuentro vital con las cosas éstas no aparecen como entidades substanciales. Por eso, tal realidad substancial, a la que se accede a través de una metodología específica, queda ignorada por Ortega, que no tiene tampoco derecho filosófico a negarla, por cuanto en sus reflexiones se mantiene al margen de la misma.

## 5- Dios, totalidad de las *perspectivas*

El concepto de *perspectiva* aparece relacionado con el de Dios, en primer lugar, en el siguiente fragmento de Meditaciones del Quijote, obra de 1914, año considerado por todos los estudiosos de Ortega como crucial en el desarrollo de su pensamiento, aunque discrepen respecto a sus hitos posteriores<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Así RÁBADE ROMEO, S.: Verdad, conocimiento y ser. Ed. Gredos, Madrid, 1965, pág. 78, acerca de lo problemático de una salida del relativismo al que parece conducir el perspectivismo orteguiano: "jamás sabré -dice Rábade- en qué perspectiva está el conocimiento más cabal posible (y no queremos hablar de conocimientos esenciales); en caso de colisión de perspectivas, ¿con qué derecho se puede imponer ninguna determinada? Una teoría que puede verse abocada a estas consecuencias, ¿no es relativismo?"

<sup>55</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A.: Filosofía española contemporánea, pág. 118

<sup>56</sup> Así, para J. Gaos es el del inicio de su primera plenitud. Por su parte FERRATER MORA, J.: Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1973, lo considera como el año del paso del objetivismo al perspectivismo, calificando Meditaciones del Quijote como "obra mayor" (pág. 47). CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J.: Ortega y la cultura española. Ed. Cincel, Madrid, 1985 acepta y reproduce las etapas señaladas por Ferrater: 1914 marca el paso del periodo objetivista al circunstancialismo y el perspectivismo. Chamizo añade que el perspectivismo "no está reñido con la búsqueda de la objetividad", por lo que no hay corte doctrinal, sino "continuidad y desarrollo" entre las dos etapas indicadas (*Op. cit.*, pág. 94). Marías considera 1910 como

---

momento de las primeras intuiciones de Ortega, cuyo desarrollo lineal no conocería, según su discípulo, periodos definidos. P. Cerezo Galán, que añade puntualizaciones críticas a las clasificaciones en etapas de Ferrater y Morón, ve en el binomio cultura/vida, como hemos señalado ya, "un radical que atraviesa toda la obra de Ortega, discrimina mejor que otros las etapas de su evolución y le ofrece una articulación interna (...) al filo siempre del problema de España". (CEREZO: *Op. cit.*,, pág. 16, en nota). C. Morón Arroyo ve en 1914 el paso de la primera etapa, neokantiana, a la segunda, fenomenológica, con influencia de Simmel y Scheler. Para J. L. Abellán, en 1910 -"Adán en el Paraíso"- comienza la reacción contra el objetivismo que tiene su culminación en 1914 con, claro está, Meditaciones del Quijote, reacción en la que es determinante la influencia de la Fenomenología de Husserl y de Scheler, en especial, de éste último, "El resentimiento y la moral", de 1912 y Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio, de 1913 (*Vid.* respecto a esto MORÓN ARROYO: *Op. cit.*, págs. 101-102. Asimismo SILVER, PH. W.: Fenomenología y razón vital. Génesis de 'Meditaciones del Quijote' de Ortega y Gasset. Trad. C. Thiebaut. Ed. Alianza, Madrid, 1978, pág. 71: "Al acentuar no sólo lo 'real' y lo 'ideal', sino también la correlación entre ambos, la proto-fenomenología de la primera obra de Brentano y de las *Investigaciones lógicas* de Husserl parecía igualmente prometer una unión entre el filósofo y el orador más viable que ninguna de las que Ortega había conseguido encontrar. Esto viene casi a asegurar que el foco principal del interés de Ortega pasó, en ese año crucial de 1911, de la obra de Cohen y Natorp, a la de Brentano, Husserl, Max Scheler y el movimiento fenomenológico en general." También SAN MARTÍN, J.: "Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica.". Revista de Occidente, nº 132, mayo de 1992, pág. 114: "En 1911-1912 se da en Ortega clarísimamente una ruptura con el neokantismo (...) Como se expondrá sin ambigüedades en la conferencia *Sensación, construcción e intuición*, de 1913, frente al constructivismo típico del neokantismo, o el idealismo constructivo, como también lo llama, el nuevo movimiento iniciado por Husserl apunta hacia la intuición, hacia lo inmediato. En la fenomenología Ortega vio la 'buena suerte' que necesitaba para superar la insinceridad del neokantismo". Pág. 110: "el alejamiento que la mayoría de los intérpretes orteguianos ha mantenido respecto a la fenomenología, inducidos, quizás, por el del propio Ortega, ha impedido a nuestro país, pionero absoluto gracias a Ortega en la introducción de la fenomenología, mantener ese puesto de honor." En el mismo sentido, GÓMEZ CAMBRES, G.: Presencia de Ortega. Ed. Agora, Málaga, 1990, pág. 23: "El introductor en España de la fenomenología es Ortega y Gasset. Así nos lo atestiguan Julián Marías, Pintor Ramos, Zubiri, Diego Gracia y otros. Pero Ortega abre a España a ese nuevo horizonte fenomenológico de forma creadora." Diego Gracia así lo recuerda: "Ortega (...) es el introductor en España de la Fenomenología de Husserl. Zubiri lo afirma



Ortega hace explícito el paso al perspectivismo desde un objetivismo que no querrá ni podrá ya sostener. He aquí el célebre texto:

"¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"<sup>57</sup>

En El tema de nuestro tiempo (1927) leemos, a su vez:

"La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización."<sup>58</sup>

Comprobamos aquí la dimensión objetiva de la perspectiva, que, definida como "organización" de lo real, nos conduce de nuevo al ya señalado inmanentismo vital con el que pretende Ortega una discutible superación del inmanentismo intelectual. Por otra parte, el rechazo del mundo como "cosa" es consecuencia de la sustitución del *ser* -sustancial- por el *devenir histórico*<sup>59</sup> como

---

explícitamente en las líneas finales del prólogo de su tesis doctoral: 'No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl' (Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, 8). Como Husserl en Alemania, Ortega es el creador en España de un nuevo estilo de filosofar. (...) No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía (...) iniciando entre nosotros la filosofía contemporánea." (GRACIA, D.: La voluntad de verdad, Ed. Labor Universitaria, Barcelona, 1986, pág. 52)

<sup>57</sup> O. C., I, pág. 321

<sup>58</sup> O. C., III, pág. 199

<sup>59</sup> RÁBADE ROMEO, S.: La razón y lo irracional. Ed. Complutense, Madrid, 1994, pág. 199, sintetiza todo lo que esto significa: "Una filosofía del devenir y de la historia no puede ser una filosofía de la sustancia, sino que es y tiene que ser una filosofía de la relación. (...) la progresiva imposición en la modernidad del fenomenismo (...) es incompatible con una filosofía que pretenda conocer esencias fijas. Una filosofía fenomenista es una filosofía de lo presente, de lo momentual y, como tal, de lo fluyente. No deja de ser simbólico que la Ilustración, en cuanto formulación ya madura del fenomenismo, sea también el comienzo de un serio quehacer histórico, por ejemplo, en Hume." La renuncia a la esencia conduce a un pensamiento inmanentista que acepta, como vemos, relaciones sin nada relacionado. Así, Ortega escribe en Prólogo para

objeto del pensamiento orteguiano, que "no deja otra vía abierta a la descosificación que la desustancialización *por vía de fluidificación perspectivista*".<sup>60</sup> Dado que el devenir del devenir no tiene sentido y queda rechazado que el mundo sea la "cosa" que deviene, volvemos a la idea de que el mundo no es cosa alguna "en sí", ya que si lo fuera sería material o inmaterial y ambas posibilidades han quedado descartadas, con lo que el "mundo" propiamente no es. El perspectivismo noético de Ortega se funda en un previo perspectivismo sensorial o de percepción. Porque Ortega defiende el "aspecto" sensorial como un elemento ya del objeto percibido, defiende también que la perspectiva cognoscitiva pertenece a la cosa misma, lo que conduce a ampliar el relativismo sensible al ámbito cognoscitivo. A nuestro parecer, la refracción del objeto por obra tanto de las leyes ópticas como de la subjetividad histórica, reclama para tener sentido la estabilidad del objeto, de cuya realidad no forma parte constitutiva el "punto de vista". La percepción en perspectiva está en función de objetivas leyes físicas que se refieren a cosas. El perspectivismo noético por su parte implica variables diferentes según los distintos sujetos. No puede haber en este campo dos ángulos de enfoque iguales, como sí caben en el campo de la perspectiva física, en el que el objeto es invariable, como lo es también en el perspectivismo cognoscitivo, siendo lo que es con independencia de lo que la subjetividad aporte en su conocimiento.

---

alemanes, O. C., VIII, págs. 51-52: "La coexistencia (...) no significa un estático yacer el mundo y yo (...) en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico -la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas- está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento. (...) La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad -fuerza y espíritu- tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. (...) Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que solo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización."

<sup>60</sup> LÓPEZ QUINTÁS: *Op. cit.*, pág. 119

Pero lo que nos interesa comentar aquí son las dos líneas que cierran el párrafo de Meditaciones del Quijote:

"Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva."<sup>61</sup>

La secuencia de equivalencias que Ortega propone nos daría el siguiente esquema paradójico: si mundo es *perspectiva* y ésta excluye el ser *cosa* y, por su parte, según el fragmento anterior, Dios es perspectiva, entonces Dios y mundo, en sentido cósmico, no *son*. Y si Dios es la perspectiva y Dios *no es*, nos quedamos sin la perspectiva tanto como sin Dios. El perspectivismo implica una posición realista. ¿Cómo puede haber "perspectiva" sin objeto que funde la posibilidad misma de la perspectiva? ¿Puede aceptarse la "perspectiva" de nada? La alusión a Satán, por otra parte, es puramente retórica, ya que no tiene sentido, por supuesto, filosófico, pero tampoco teológico aceptar la rebelión de Luzbel como "error de perspectiva", como si el ángel hubiese percibido a Dios desde una visión deformada que se lo presentó como vulnerable. Tal "error" supondría desconocimiento de Dios en un ser que no podía carecer del conocimiento de Dios. Por eso la teología cristiana interpreta la rebelión de Luzbel como producto de la soberbia, no de la ignorancia.

Ha de advertirse la oposición entre el Dios-perspectiva de este pasaje y el Dios-cosa del siguiente, contenido en Renan:

"En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida la profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia es Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta absolutamente lejana, a la que sólo podemos aproximarnos, sin toparla nunca."<sup>62</sup>

Recordemos aquí que, para el segundo Ortega, todo "aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por lo tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad, lo

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *O. C.*, I, págs. 446-447

que puede ser con lo que, en efecto, es ya, llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado."<sup>63</sup> Según esto, Dios se identifica con el estático "ser", constituyendo lo máximamente opuesto al hombre, que "no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro"<sup>64</sup>, porque su ser "consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es"<sup>65</sup>. Dios sería entonces también lo contrapuesto a la "vida", no sólo dentro de la concepción cristiana que Ortega denuncia repetidamente como antivital,<sup>66</sup> sino en su propio planteamiento, lo que tendría como consecuencia la imposibilidad de una coherente investigación de Dios desde el

---

<sup>63</sup> Ensimismamiento y alteración, O. C., V, pág. 339. Es discutible. El momento presente no agota las posibilidades contenidas en un ser; la realidad puede no manifestar la totalidad de las potencialidades.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Loc. cit.*, pág. 338. Nos parece una de las generalizaciones en que Ortega, como ya hemos indicado, prescinde de definiciones matizadas. *Lo que aún no es* no viene a sustituir a *lo que ya es*, y *lo que aún no es* - futuro- es proyecto desde *lo que ya es* - presente- y lo integra. La afirmación de Ortega, tan próxima al existencialismo sartriano, conduce al absurdo de que el ser del hombre es no ser. Como es sabido, la clave está en el *hacerse* en que consiste la vida humana, "hacerse" que nosotros entendemos más bien como proceso de determinación de un "yo" que precisamente para poder ser el sujeto de su vida ha de pensarse como supravital.

<sup>66</sup> Además de los textos que hemos señalado en el capítulo correspondiente a su estudio, transcribimos el siguiente, muy explícito, tomado de El tema de nuestro tiempo, O. C., III, pág. 183: "El cristiano no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por lo pronto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que sólo se logra más allá de esta vida, en una existencia posterior, que es 'otra vida', la *vita beata*."

La valoración de la existencia terrena comienza, para el cristiano, cuando es puesta en relación con la beatitud. Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano consiste en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien; en el deseo, en el placer va incluida una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, 'quiere (...) eternidad' (...) Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia."

raciovitalismo. Si Dios fuese "meta *absolutamente* lejana", como Ortega dice, no cabría el "aproximarnos" a ella al que alude. Este supone el rechazo de la metafísica "moderna", íntimamente ligada al problema de Dios, en tantos momentos heredera de conceptos escolásticos que significan relación entre la *scientia Dei* y la cuestión del *ser*, considerada por Ortega no radical y superada desde la "altura de los tiempos" filosóficos vividos por él.

## 6- Dios, el "último plano"

En Meditaciones del Quijote se encuentra un célebre pasaje en que Ortega, sirviéndose del ejemplo del bosque, describe cómo la realidad se nos presenta en planos diferentes. Los más *profundos* de ellos, es decir, la "ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión", dice Ortega, "no invaden bárbaramente nuestras personas", como lo hacen "los colores, los sonidos, el placer y dolor sensibles", sino que "sólo existen para quien tiene voluntad de ellas", puesto que suponen un "ver activo que interpreta", que ya no es simplemente ver, sino "un ver que es mirar"<sup>67</sup>. Independientemente de la ausencia de distinciones entre esas diferentes categorías culturales que aparecen mencionadas en una relación que no respeta su naturaleza heterogénea, y de la que -creemos que no inadvertidamente- está ausente la Metafísica, comprobamos cómo Ortega vuelve a trasponer al campo del conocimiento y al orden del ser conceptos y recursos procedentes de las artes espaciales y de la percepción sensible. No duda en aplicarlos también al que considera el objeto más "profundo" de cuantos aparecen en el campo "visual" de la inteligencia cuando ésta se alía con la voluntad, dentro de esa actitud en que resulta muy difícil definir el límite en la intervención de ambas facultades: la atención. Así, escribe Ortega seguidamente:

"Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. (...) Pues bien, la tercera dimensión de la naranja

---

<sup>67</sup> O. C., I, pág. 336

no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campaña."<sup>68</sup>

Nos es imposible compartir la analogía que Ortega propone entre la idea de Dios y la que llama idea de la tercera dimensión que nuestros ojos no captan -sí es perceptible, en cambio, a través del tacto- cuando perciben, por ejemplo, una naranja. Aunque ambas coincidan en ser formalmente ideas, no son comparables en su "realidad objetiva", dicho sea en terminología cartesiana, que implica génesis y representaciones muy diferentes.

Cuando, en 1940, con motivo de la conmemoración del cuarto centenario de la muerte de Vives, Ortega quiera caracterizar el cambio histórico que a su juicio se produce en la espiritualidad cristiana durante el siglo XIV, que "antes enfocaba a Dios y ahora va a enfocar el intramundo", volverá a utilizar su imagen favorita:

"Dios deja de estar en el primer plano del paisaje y empieza a vérselo solo, allá lejos, como el remoto altanero picacho de una serranía (...) cuyo papel es precisamente cerrar el paisaje, ser su fondo o último plano, pero no intervenir en él."<sup>69</sup>

Ortega podría estar describiendo su propia situación personal respecto a Dios. J. Marías -autor de interés para nuestro tema, puesto que significa el encuentro del cristianismo con el raciovitalismo- no se manifiesta en términos tan indiferentes como los de su maestro. En Introducción a la Filosofía pretende comunicar al lector lo que ha "logrado ver mirando las cosas de la manera nueva" que supone adoptar como método la razón vital. Pues bien, Marías afirma que en la medida en que la filosofía "necesita dar razón de esa realidad radical que es nuestra vida, se encuentra inexorablemente remitida a los últimos planos de su horizonte y al examen de la totalidad de sus posibilidades de trascendencia; en suma, al problema de Dios."<sup>70</sup> Muy orteguianamente, Dios es definido por Marías como "el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa interpretación en

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Vives - Goethe, O. C., IX, pág. 530

<sup>70</sup> MARÍAS, J.: *Op. cit.*, pág. 437

que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos -por tanto, hemos ejecutado *ya*- al vivir." "Tan pronto -continúa Marías- como surge en nuestra vida la *idea* de Dios, aparece inexorablemente el problema de la realidad de Dios, y con él el problema de la realidad, sin más."<sup>71</sup>

Desde la explícita confesión católica de Julián Marías, como -hablando en términos orteguianos- elemento integrado en su perspectiva vital, irrumpe para él la problemática filosófica de Dios, como algo de lo que tiene que dar razón para seguir *viviendo*. Mas, si Dios es *interpretación* fundada en una *decisión* vital, queda su trascendencia -como realidad en sí y suprasensible- sin fundamento. Asistimos, pues, en esta obra de Marías, a la conclusión inmanentista que habíamos encontrado ya en Ortega. Se presenta ante su discípulo, por lo tanto, el problema de la coherencia entre los contenidos dogmáticos del catolicismo y lo que la llamada "metafísica de la razón vital" puede decir sobre Dios. Corre el riesgo de no poder fundamentar tal compatibilidad, limitandose a la yuxtaposición de elementos de uno y otra, de acuerdo con un orden sólo de superficie.

## 7- Dios, perspectiva absoluta, "punto de vista" totalizador

La relación entre la *perspectiva* y Dios aparece en pasajes paralelos de El tema de nuestro tiempo, es decir, en una segunda etapa evolutiva de Ortega. Así, por ejemplo, el siguiente:

"Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales (...) esta omnisciencia, esta verdadera 'razón absoluta', es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal (...) Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como

---

<sup>71</sup> Loc. cit., págs. 435-436

dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista".<sup>72</sup>

Nos encontramos con la muy discutible afirmación, en primer lugar, de que "la verdad absoluta", es decir, la omnisciencia, consistiría en la suma de las "visiones parciales", de las "perspectivas individuales", esto es de las verdades o, más bien, certezas relativas. A nivel sensible, la totalidad de los puntos de vista nos daría el objeto físico, establecidas las debidas correcciones de acuerdo con las leyes ópticas. Pero cuando se trata de conocimiento de realidades a las que no cabe aplicar terminología propia de realidades espaciales, lo que tales realidades sean absolutamente no se conoce por colección de perspectivas, como hemos dicho más arriba. Los puntos de vista múltiples son relativos, luego no pueden darse en Dios, "razón absoluta", así que o ésta no es la suma de aquéllos o si aquéllos no pueden estar en Dios, ésta tampoco. Por otra parte, lograr la *totalidad* de los mismos constituye un planteamiento irrealizable, puramente hipotético, ya que siempre cabría un nuevo ángulo de enfoque entre cualesquiera otros dos ya obtenidos. Además, debería tenerse en cuenta la frecuente presencia del error, y que la invariabilidad del punto de vista físico no tiene correspondencia en el campo noético, donde cada subjetividad hace intervenir elementos propios. (Por eso, asimismo, la razón vital es, en tanto que histórica, razón empírica cuya investigación no descubre categorías universales que trasciendan del mundo psicológico individual). Prueba de que la totalidad de las perspectivas constituye algo humanamente irrealizable es que Ortega lo entiende como "oficio" divino, suponiendo -insistimos- un Dios al que hace encajar en el planteamiento perspectivista sin haber sido argumentado previamente. Si, como dice Ortega, Dios fuese *un* punto de vista, no podría entonces ser, como también nos dice,

---

<sup>72</sup> O. C., III, pág. 202. En La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, la idea de Dios como "el punto de vista desde el cual se ve el auténtico ser" es remontada al "inmenso Heráclito" (pág. 193) que sentencia: "Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas. En cambio a los hombres les parecen justas unas e injustas otras", finalizando Ortega con esta significativa afirmación: "Con esto hemos llegado al nacimiento de la filosofía." (pág. 341)



*todos* los puntos de vista. Punto de vista y localización espacial son inseparables en sentido estricto, es decir, físico, y ninguna de los dos es aplicable filosóficamente a Dios. Ortega atribuye a Dios tanto la *localización* como la *visión* en unos términos antropomórfico-míticos que la propia filosofía cristiana rechaza.

Hasta qué punto está Ortega interpretando la religión como simbolismo de significación histórica y cultural, cuyo contenido profundo es imaginaria proyección de lo humano, se pone de manifiesto en este fragmento de El hombre y la gente:

"Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay -hasta ahora en nuestro análisis no las hemos encontrado- tendrán (...) que manifestarse por medio de cuerpos. (...) Las cosas, pues, se agrupan en regiones espaciales (...) De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta localización de las cosas constituyente del hombre, que hasta el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avecindarlo en un lugar del espacio, y por eso califica a Dios atribuyéndole como algo esencial a él, que lo define y precisa, un local donde normalmente está, cuando cotidianamente reza: 'Padre nuestro que estás en los cielos.' Padres hay muchos, pero singulariza a Dios ser el que habita en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento. Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región de más abajo, más *infer-ior*, a saber, el *infierno*. (...)

Pero nada de esto, claro está, es fenómeno auténtico o radical. Se trata ya de interpretaciones imaginarias con que la mente del hombre reacciona ante las cosas del mundo y su primaria perspectiva y localización respecto a su persona. A este fin inventa cosas imaginarias que sitúa en regiones imaginarias."<sup>73</sup>

Dentro de un realismo crítico, la corporeidad de las cosas no viene dada por la del hombre, ni su colocación tiene lugar por relación con éste, sino por relación de las cosas entre sí y es esa

---

<sup>73</sup> O. C., VII, págs. 126-127

relación la que el hombre capta al relacionarse a su vez con ellas. Por otra parte, si se afirma que "todas las cosas son cuerpos", no puede decirse a continuación que lo son "incluso las no corporales", salvo que una vez más, Ortega trasládase el término "cuerpo" desde el nivel físico al ideal, lo que descartamos al volver a encontrarnos "cuerpo" en sentido físico, cuando nos dice que lo incorpóreo ha de manifestarse a través de lo corpóreo. Ortega restringe el conocimiento al campo de lo espacialmente localizable, aunque esa realidad se agote en fenomenismo.

Sorprende que nuestro autor atribuya al cristianismo la localización de Dios y del diablo. Es cierto que hubo un tiempo en que se tuvo como fuego físico el "fuego del infierno", suponiéndose situado incluso en las profundidades de la Tierra y hablándose del castigo eterno como algo que incluía "pena de sentido". Pero nunca se localizó a Dios ni a su cielo, aunque al hablar de éste se señalase hacia el firmamento. La propia teología cristiana mantuvo siempre que la vida bienaventurada no se halla en lugar alguno, sino que constituye un estado: la visión beatífica. Debería quizá apuntarse que cuando San Pablo habla de los "nuevos cielos y nueva tierra" al final de los tiempos, no puede estar refiriéndose al cielo beatífico, sino al físico y, por tanto, está hablando de la transformación de la Tierra junto al resto del Universo, situándose la felicidad eterna en este mundo, según sus palabras, pero, eso sí, un mundo transfigurado o trascendido.

No deja de llamar la atención que Dios aparezca *localizado*, mientras que, por ejemplo, la fisiología implícita en el *andar* parece a Ortega *inespacial*, como hemos de ver de nuevo más adelante. Tales términos quedan reforzados, sin embargo, unas líneas después:

"Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad."<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> *Loc. cit.*, pág. 203

Si fuese así, Dios habría hecho a los hombres como "ventanas" desde las que ver y conocer lo que no podría conocer ni ver sin los hombres. Inmediatamente antes Ortega había escrito estas palabras de resonancia bergsoniana:

"Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado."<sup>75</sup>

Volvemos a encontrar un sentimiento panteísta en Ortega: Dios sería indeterminada vitalidad determinándose al vivificar el universo; ve y conoce, incluso a sí mismo, en el humano, es decir, histórico quehacer cognoscitivo.

#### 8- Dios "a la vista"

La relación Dios-perspectiva reaparece en este conocido artículo de 1926. Ortega ha dejado atrás Marburgo, el objetivismo, la divinización de la cultura. Ha desarrollado su biologicismo, así como su noción de perspectiva y ha reclamado la conversión de la razón "pura" en razón "vital". 1926 es, pues, un año que podemos estimar como al menos de primera madurez en el pensamiento del autor madrileño. El artículo "Dios a la vista" se integró en el vol. VI de El espectador en 1927. Sus célebres primeras líneas proclaman:

"Hay épocas (...) en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente (...) emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa. ¡Dios a la vista!"<sup>76</sup>

Se nos muestra Ortega en su asumido papel de notario de la historia que da fe no del fundamento filosófico, valor ni contenido de la reflexión sobre la naturaleza de lo trascendente, en este caso concretamente de Dios, sino de que la cuestión cobra relevancia

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> O. C., II, pág. 493

"según aparezca o desaparezca de los horizontes sociales, culturales y religiosos"<sup>77</sup> de los hombres. Pero exagera cuando, en el mismo lugar, afirma que la actividad intelectual no estrictamente teológica había abandonado el tratamiento de Dios, provocando que las religiones lo acaparasen y que todos llegasen "a olvidar que Dios es también un asunto profano".<sup>78</sup>

"Dios a la vista" se nutre de unas consideraciones acerca de la atención sobre el modelo del ver sensorial: "mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo* los demás. La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras." La "peregrinación del atender constituye la

---

<sup>77</sup> BOERO VARGAS, M.: "Un breve ensayo de Ortega en 'El Espectador': 'Dios a la vista' ". Cuadernos hispano-americanos, n° 404-405, enero-marzo 1984, pág. 194. M. Boero, para quien Ortega se caracteriza por "mundanizar lo religioso y lo divino evitando todo *discurso* teológico" (*Op. cit.*, pág. 191), considera que "Dios a la vista" sugiere "una pequeña brecha relativa a la trascendencia, aunque entendida -quizá- de un modo inmanente, cultural o intramundano", pero abierta por relación "con un 'problema último' ". Llega a vislumbrar Boero incluso la "ruptura del posible agnosticismo orteguiano, tímidamente esbozada aquí con una escondida apertura a la realidad suprema" que vendría a fundar la "propia instalación en el mundo donde Ortega hace filosofía pretendiendo comprender al hombre." (*Op. cit.*, pág. 192)

<sup>78</sup> SCIACCA, M. F.: Dios y la religión en la filosofía actual, (1ª ed. ital., 1943; ed. esp. Miracle, Barcelona, 1957) pasa revista a las principales investigaciones sobre esta cuestión realizadas entre 1910 y 1942. Sin ir más allá de los mediados años treinta, puede decirse que su número contradice la afirmación de nuestro pensador: se venían ocupando de ella B. Varisco, D. Drake, R. W. Sellars, W. R. Sorley, J. B. Baillie, F. H. Bradley, Mc Taggart, R. Otto, todo el existencialismo laico y el religioso católico, protestante y ortodoxo ruso, R. G. Collingwood, S. Alexander, A. N. Whitehead, L. Brunschvicg, E. Gilson, E. Bréhier, J. Maritain, Garrigou-Lagarange, Manser, R. Jolivet, H. Bergson, E. Le Roy, W. P. Montague, M. Scheler, G. Gentile, P. Carabellasse, M. Maresca ... sin contar con los filósofos próximos a las tesis modernistas, los pragmatistas, ni los autores españoles, entre los que sobresale Unamuno. Por su parte, GERBOD, P.: Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días. Ed. Labor, Barcelona, 1982, proporciona una magnífica panorámica de la producción intelectual sobre el fenómeno religioso, dentro y fuera de confesiones diversas.

<sup>78</sup> O. C., II, pág. 494

historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época"<sup>79</sup>. No terminan aquí las analogías visuales. Serán empleadas a fondo para la definición del que nuestro autor denomina, haciendo un uso personal de los términos, "paisaje agnóstico" -que caracteriza, según él, la época que nos precede- y de su opuesto, el "paisaje gnóstico".

El origen deportivo del Estado, de 1930, se refiere al perjuicio que supone la renuncia del *agnosticismo* a lo que Ortega estima como natural movimiento que conduce al alma a la indagación de la causa primera. Debemos puntualizar, sin embargo, que en sentido estricto no es el agnosticismo, sino el ateísmo el que cierra tal indagación. El texto al que nos estamos refiriendo tiene para nosotros el interés de relacionarla con el lema orteguiano: vivir es tratar, ocuparse, o habérselas con lo circundante. "De ahí -nos dice el autor- que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo."<sup>80</sup> "Mundo" y "Universo" aquí coinciden. El primero indica en principio cuanto no es propiamente el "yo". En vocabulario orteguiano equivaldría a la circunstancia, y ésta es en reciprocidad con el "yo". "Universo" incluye al "yo" igualmente, porque se refiere a la totalidad de lo que existe. La "noción completa del mundo", por tanto, coincidiría con la "idea integral del universo". Pero si la totalidad de lo que *es* integra al *fundamento* de lo que es y éste no es un dato del mundo, como veremos decir a Ortega más adelante, tener la "idea integral del Universo" significaría tener conocimiento del *fundamento*, ya que si no se está hablando del "universo", pero "poseer una noción completa del mundo" no implicaría conocer más allá del mundo mismo, por lo tanto, sería compatible con la ignorancia del *ser fundamental*. Que la idea de Ortega pretende ajustarse más bien a lo que entendemos por "universo" -totalidad de lo que es- nos lo confirman estas palabras de nuestro autor: "Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje

---

<sup>79</sup> O. C., II, pág. 607

mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas"<sup>81</sup>; sin embargo, Ortega está describiendo así el *mundo* vital humano, por tanto la *circunstancia* cuya "salvación" exige de cada hombre la construcción de su irremplazable *perspectiva*. En ésta quedará integrado el "plano de las ultimidades", sí, para que sea realmente completa, es decir, genuinamente humana, pero el valor de lo que se piense de las mismas no puede tener entonces más alcance que la concordancia con esa perspectiva y con esa circunstancia. En suma, tendrá como único criterio la *autenticidad*, esto es, en definitiva la satisfacción de la "forzosidad psicológica" que, según Ortega, tiene su planteamiento. Mas nada podrá saberse acerca de la objetiva naturaleza de dichas "ultimidades". Pues bien, "quiso el pasado siglo -prosigue Ortega- frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas, se llamó 'agnosticismo'. He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales, no es cosa de (...) abandonarlas"<sup>82</sup>, "no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro, se incorporan en nosotros."<sup>83</sup> Olvida Ortega que una de esas "posiciones" legítimamente posibles es la que niega la realidad de lo transempírico y tan legítima -aunque a nuestro parecer, mucho más- como ésta es la que advierte la insuficiencia del conocer positivo frente a la demanda lógica -no sólo *psicológica*- de lo ultramundano y justifica el acceso de la razón a lo fundamental en términos ontológicos, valiéndose del método metafísico que permite, más que conocer, saber. Para el agnosticismo, sin embargo, cuanto está más allá del dato experimental es incognoscible, ya que está ligado a la adopción de un método empírico, muchas veces positivista, con el que no puede entrar en el nivel de lo fundamental y que por eso mismo no autoriza tampoco a negar la realidad de ese nivel, que no se rechaza, pero se considera imposible de probar. La metafísica lo cree probado. Ortega está entre ambos: siente su necesidad, exige

---

<sup>81</sup> *Loc. cit.*, pág. 608

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

contar con él, pero carece del método racional que le permita su acceso.

No parece rigurosa la definición del agnóstico como "el que no quiere saber ciertas cosas (...) el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas."<sup>84</sup> El agnóstico no rechaza el conocimiento supraempírico, sino que lo juzga imposible. No creemos tampoco que tal ignorancia produzca su "complacencia". Se expresa Ortega en términos voluntaristas -la posición agnóstica, tanto como su contraria, a la postre son interpretaciones fruto de *decisiones* vitales- muy coherentes con el fundamento "psicológico" de la exigencia de lo transvital. En vista de "que no puede reducirse a experiencia", el agnóstico, prosigue Ortega, en términos un tanto simplistas, "vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él."<sup>85</sup> Ignora Ortega aquí a los agnósticos que han estimado, no obstante, recursos no estrictamente intelectuales para entrar en esa realidad a la que la razón empírica, no siempre empirista, no tiene acceso. Y pasa por alto que su propio pensamiento representa la tensión que no puede verse satisfecha hacia esa realidad que parece demandar. Ni aquellos agnósticos ni éste asentarían, sin embargo, al juicio expresado por Ortega, según el cual "se desentienden" del ultramundo.

He aquí la comparación con lo visual:

"el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley fundamental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. (...)

"Se renuncia (...) a (...) las cosas 'fundamentales', y se mantiene la mirada fija exclusivamente en 'este mundo'. Porque 'este mundo' es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento".<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> "Dios a la vista", *O. C.*, II, pág. 494

<sup>85</sup> *O. C.*, II, pág. 495

<sup>86</sup> *Ibid.*

Ortega está afirmando de hecho la realidad de lo *fundamental* sin conceder entidad a la investigación metafísica, sin prueba filosófica, acriticamente, sin más justificación que la necesidad psicológica y con acentos panteístas que veremos también en próximos textos. Puede haber creyentes que acepten a Dios sin ejercicio racional, de modo que tendrían realidades *últimas* en *primer plano* íntimo. Lo que Ortega pone en la mente del agnóstico -su paisaje consta sólo de primer plano- resulta aplicable a la mente del hombre de fe religiosa, particularmente del *gnóstico*, a quien Ortega define, continuando con su poco adecuada analogía visual, como la contraposición del agnosticismo:

"El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. (...) Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente. El asco hacia 'este mundo' es tal que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. (...)

El paisaje gnóstico es inverso del 'positivista'. Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo 'otro'. "<sup>87</sup>

La línea que separa -y une- ambos mundos, "éste" y el "otro", se está convirtiendo en foco de atracción de los científicos, dice Ortega:

"Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios."<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> O. C., II, pág. 496. Ante este texto de Ortega, Ramón Xirau interpreta: "La ciencia (...) parece haber llegado a 'las últimas'. En estas últimas lo verdaderamente último sería lo que Ortega llama la 'ciencia de Dios'. Ignoro si esta ciencia es posible. No es imposible, en cambio, volver a



Este fragmento permite comprender una vez más lo que a nuestro juicio es el error de Ortega: esa línea de problemas últimos y primeros no es el comienzo de una *teología*, sino de una metafísica que afirme una realidad de distinto orden al orden propio de las realidades a las que accede el método científico-positivo, es decir, una realidad trascendente. Las ciencias particulares la reclaman (en nuestro capítulo III, parágrafo 8, damos la importancia que merece a este hecho cultural contemporáneo, efectuando un extenso recorrido por las afirmaciones en este sentido de algunos representantes de primera línea en el campo de las ciencias de la naturaleza) pero éstas no están autorizadas a hablar sobre ella desde su método propio. La Teología dogmática la da por supuesta sin demostración racional y le adscribe una determinada índole sobrenatural. Sólo la metafísica procede desde un mundo que no contiene su propio fundamento, su propia causa primera, hasta la necesidad de que ésta sea real en un orden distinto del espacio-temporal, ya que, por difícil de racionalizar que ello resulte, lo lógicamente inadmisibile sería que siendo el mundo fundamentado, no tuviese fundamento, o que siendo, fuese por sí mismo, y que, conceptuado como efecto, no existiera su causa.

## 9- ¿Acceso a Dios desde la *vida*?

"Es, pues, esta realidad radical -mi vida- tan poco egoísta, tan nada 'solipsista' que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas.

---

pensar, con Anselmo de Aosta, que la razón anda en busca de la fe y la fe en busca de la razón." XIRAU, R.: José Ortega y Gasset. Razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas. Ed. El Colegio Nacional, México, 1983, pág. 65.

De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente - esto es-, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe."<sup>89</sup>

No es fácil dilucidar qué debe entenderse por "manifestación de Dios" en el contexto vitalista orteguiano. ¿Consiste en una revelación trascendente? ¿Qué valor probativo cabe reconocer a tales "manifestaciones", si resultan interpretaciones enmarcadas en una concreta forma de cultura mítica? Es obvio que para Ortega los relatos bíblicos que menciona carecen de relevancia en lo que se refiere a la cuestión de Dios, por lo que su alusión a ellos resulta, como en otras ocasiones, recurso retórico, sin más. Si hablamos de Dios filosóficamente, y de eso se trata, son inadecuadas como vías de acceso a su supuesta realidad las imágenes que Ortega nos recuerda: la fulminación en el Sinaí, la cólera en el templo, etc., narraciones bíblicas que no resisten la actual exégesis crítica, es decir, que ni siquiera sirven al creyente de hoy como pruebas de necesaria presencia divina; menos aún al filósofo. Cabe aquí recordar, en un contexto filosófico próximo al orteguiano, la reflexión de Jean Paul Sartre: "Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que le habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿que me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? (...) No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel".<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 101

<sup>90</sup> SARTRE, J.P.: El existencialismo es un humanismo. Trad. V. Prati. Ed. Sur, Buenos Aires, 1973, págs. 22-23. Se da la circunstancia de que esta obra de Sartre y El hombre y la gente se encuentran muy próximas en el tiempo (la 1ª ed. fr. es de 1948 y el núcleo de la de Ortega procede de 1949) y en ciertas ideas; cabe destacar entre éstas la coincidencia de ambos autores, incluso en las palabras, en la descripción del hombre desde su "condena" a la libertad.

¿Habría de consistir dicha "manifestación" en una argumentación conceptual que concluyese en Dios, o, más bien, por ejemplo, aunque ambas cosas no se excluyen, en la fraternidad, la solidaridad o la entrega generosa de algunos hombres excepcionales y aun de muchos otros cuyo nombre no pasará a la Historia, pero que podemos observar? No es un hecho menos "vital" lo primero que lo segundo, sin embargo, ambos podrían ser calificados de "interpretaciones" en las que el "yo" individual, condicionado por criterios históricamente vigentes, tanto como por sus propios intereses biográficos, se erige en garantía de su misma resolución interpretativa. ¿Cómo discernir lo valioso de una u otras "manifestaciones" supuestamente divinas? ¿Ha de aceptarse el relativismo en este punto?

¿Atiende Ortega a alguna concreta manifestación mundana, vital, que le decida en favor de la existencia de Dios? Veamos la siguiente posibilidad.

**10- Dios, ser *fundamental*, raíz del Universo. Dios, lo absolutamente *exótico*. Dios, presente *ausencia*.**

Una vez más, sus palabras hacen que el desarrollo de la cuestión a la que Ortega alude pueda resultar insuficiente al lector :

"Kant, nada menos (...) resume todo su glorioso saber diciéndonos: 'Dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos (...): el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.'

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles -climas, horas, días, años, milenios-, útiles pero triviales, nos señala (...) la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, (...).el cielo lleno de estrellas (...) parece querernos decir algo. (...) su parpadeo (...) nos es una

permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo."<sup>91</sup>

Señalemos la conclusión del texto: la presencia de un ser creador y ordenador es la presencia del Universo mismo en su raíz, que trasciende del mundo humano porque es la propia divinidad. El "mundo de nuestro contorno", es decir, el mundo humano, encierra el asombro y la pregunta por el orden del Universo y en esta pregunta se manifiesta la necesidad de buscar la respuesta en un nivel, aunque "radical", perteneciente al Universo mismo. No olvidemos que el enfoque *vital* de Ortega sobre el mundo es inmanentista y rechaza el ser-en-sí de las cosas, lo cual permite entender esta afirmación de implícito panteísmo en la que se encuentra, aunque sólo apuntada, una de las mayores aproximaciones de Ortega a Dios. No es el único lugar en que aparece. Ya en 1914, en Meditaciones del Quijote, Ortega incluía en su párrafo más famoso las siguientes consideraciones:

"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.

(...) Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera (...) lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga."<sup>92</sup>

Resulta, una vez más, muy interesante que para ilustrar la afirmación más célebre y característica del pensamiento orteguiano -"yo soy yo y mi circunstancia"- su autor se apoye en una cita bíblica. Como en otras ocasiones, se ha desprendido de la misma toda significación estrictamente religiosa y se la ha considerado desde un enfoque cultural que, sin embargo, no deja de revestir cierta intención sacralizadora de engrandecimiento por parte de un

---

<sup>91</sup> El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 123

<sup>92</sup> O. C., I, pág. 322

Ortega que en estas fechas no diferencia los campos religioso y cultural y es también proclive a identificar lo llamado divino con la proyección de lo humano mejor. Vemos, en segundo lugar, esbozada la vivencia de tipo panteísta a que aludíamos líneas más arriba: fundamento y sentido de las cosas se contienen en el *logos* que encierran -cuya aprehensión constituye el acto específicamente cultural, lo que equivale a decir el acto genuinamente humano<sup>93</sup>-, *logos* que se identifica a su vez con lo que en las cosas hay de *divino*. No deja de tener interés, por cierto, comprobar que el término "divino" pertenece al léxico de Ortega, siendo muy frecuente en sus escritos,<sup>94</sup> aún más en los de juventud y primera madurez, empleándose en la gran mayoría de los casos con un sentido alejado del técnico teológico, que varía según el momento evolutivo del autor.

La idea de la ausencia divina reaparece en El hombre y la gente, en un contexto dedicado a la verdad, sobre la base del término griego ἀλήθεια: "la filosofía es la (...) solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto".<sup>95</sup> Ortega prosigue de la siguiente forma:

---

<sup>93</sup> "La cultura es la verdadera humanidad, es lo humano", escribe Ortega en 1908. *O. C.*, I, pág. 94

<sup>94</sup> Así, aparece, entre otros lugares, en *O. C.*, I, págs. 46, 53, 70, 105, 129, 136, 158 (aquí, excepcionalmente, referido a Jesucristo), 306, 322, 336, 340, 343, 360, 484, 525... En *O. C.*, II, págs. 167, 242, 269, 322, 442, 476, 554, 564, 640, 667. En pág. 495, lo divino se define como "lo que por esencia es distante, mediato, trascendente", frente a la definición dada en "Arte de este mundo y del otro": "lo divino, lo bello y cumplido es lo que guarda ciertas buenas proporciones. Ahora bien, lo que en nuestras matemáticas se llama proporción, se llama en las antiguas razón." (La deshumanización del arte y otros ensayos de Estética. Rev. de Occ. en Alianza ed., col. de P. Garagorri, Madrid, 1981, pág. 79; *O. C.*, vol. I, pág. 197). Según esto, Ortega estaría proponiendo la siguiente secuencia de equivalencias: divino = bello = proporcionado = racional, de donde *divino* = *racional*. Sin embargo, no puede hablarse de *proporciones* en lo divino, es decir, en Dios. "Divino" se repite asimismo en las Cartas de un joven español (1891-1908), por ejemplo, págs. 253, 305, 310, 319, 351, 374, 377, 409, 606, 712, 715... Sólo en págs. 310 y 715 el término aparece aplicado, en sentido más propio, a los mandamientos y a la mente de Dios.

<sup>95</sup> *O. C.*, VII, pág. 145

"En cuanto a la voz latina y nuestra *-veritas, verum*, verdad-debió provenir de una raíz indoeuropea *-ver-* que significó 'decir' -de ahí *ver-bum*, palabra-, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento."<sup>96</sup>

Hay el decir del juramento en que se pone a Dios como garante de que lo que se dice es verdadero, fundado en la creencia del castigo divino -o legal humano en caso de perjurio- si se dijese falsedad. Esta es, sin embargo, una verdad cuyo fundamento no tiene nada que ver con el decir verdad filosófica, científica o de simple comunicación vital, porque consiste en presentar como verdadero algo a lo cual quien escucha, al menos en principio, no tiene acceso cognoscitivo, cosa que no sucede en el campo de las verdades citadas, que son demostrables, comprobables. Comienza Ortega con el ejemplo del juramento, pero sale de ese orden para entrar en el de la verdad filosófica: soledad del yo ante las cosas y de éstas ante el yo, sin intermediario que las oculte. Pasa por último a la mención de Dios como testigo que garantiza la verdad de lo jurado, testigo, sin embargo, ausente, nos dirá Ortega, con lo cual la condición de la verdad del juramento queda excluida de la relación. Toda la analogía que Ortega intenta establecer se resiente de endeble fundamento. No parece que haya realmente tal analogía entre el decir religioso y el decir filosófico, ya que éste sería un "jurar" sin poner a Dios por testigo de la verdad de lo que decimos, lo cual resultaría contradictorio con el propio concepto de juramento. La evolución semántica de los vocablos ha de tenerse tan en cuenta como su origen etimológico a la hora de conocer su significado, y Ortega muestra un interés quizá demasiado preponderante por esto último en perjuicio de lo primero.

Nuestro autor nos ofrece su exposición en los siguientes términos:

"Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto

---

<sup>96</sup> *Ibid.*

es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla -brilla por su ausencia-, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ella y nosotros, eso es la verdad."<sup>97</sup>

Si para quien jura Dios no existiese -"esencial ausencia"- como un tercero, su decir no tendría garante, testigo, con lo que desaparecería la esencia misma del juramento. Hay que señalar en este punto, sin embargo, que el valor del juramento no está en que Dios sea testigo, puesto que Dios es, en efecto, el gran ausente, sino que se encuentra en la credibilidad que ofrezca la persona que jura, la cual desde su fe reconocida se estaría ofreciendo a la sanción divina en caso de no decir verdad. De forma semejante, en el ámbito legal, quien jura que su testimonio es verdadero sale garante del mismo en función del temor a la pena que se le impondría por perjurio. Decir verdad filosófica implica prescindir de garante sobrenatural, pero precisamente es así porque nada tiene que ver con juramento alguno, ni de carácter religioso, ni de carácter legal. No cabe más garantía de la verdad que el saber que puede compartirse, tanto en lo que se refiere al problema hacia el que, como dice Ortega en el mismo lugar, "nos dispara la necesidad mental", como en lo que se refiere a la búsqueda de respuestas.

Cuando se filosofa sobre el límite mismo de lo natural, problema de conocimiento en que consiste, nos dice Ortega, filosofar, no cabe analogía alguna con el juramento. Se trata de:

"buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

fundado en algo que no es él, que no es lo dado (...) es el ser fundamental."<sup>98</sup>

Por lo que se refiere al *fundamento* del mundo, o *ser fundamental*:

"por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente."<sup>99</sup>

Nuestro autor añade una descripción del modo en que él considera que se produce la aludida necesidad mental de enfrentarse al problema de la relación entre el mundo -el conjunto de lo dado, que no deja de ser tan fragmentario como cada una de las cosas que encierra- y su fundamento, no dado, sino postulado y, por tanto, problemático:

"el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; (...) Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. (...)

¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo - y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado".<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 333

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.* Un Ortega en madura posesión de todos sus conceptos fundamentales, se expresará en el mismo sentido, matizándolo con intención profundamente filosófica, en Introducción a Velázquez (1947), O. C., VIII, pág. 586: "la realidad toda, el mundo real con ser tan grande cosa, resulta que, a su vez, no hermenéuticamente pero sí metafísicamente, es mero fragmento y, por eso, carece de sentido propio y nos obliga doloridamente a buscar el trozo que le falta, que nunca está ahí, que es el eterno ausente -y se llama Dios: el Dios escondido, *Deus absconditus*." No se comprende bien, sin embargo, cómo el mundo pueda presentar -



Lo que nos obliga a pensar en el *fundamento* del mundo no es en primer término su ausencia, sino la presencia del mundo incapaz de su propia fundamentación y exigiendo por lo tanto una fundamentación extramundana, lo que no constituye ausencia suya *en* el mundo. Esto induce a considerar el ser fundamental como trascendente, que es lo que significa esa "ausencia" suya en la que Ortega insiste y que no es sino su *ser* sin *estar*. Así, en términos en principio contrarios a la idea panteísta que expresó más arriba, dice Ortega:

"Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido (...) subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias."<sup>101</sup>

Ortega, finalmente, relaciona con Dios lo dicho sobre el fundamento del mundo, en los siguientes términos:

"En este sentido, bien que sólo en éste, simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen."<sup>102</sup>

Ortega rechaza el antropomorfismo -como es lógico, no obstante haber lugares en su obra en que cae en él- en la definición

---

"hermenéuticamente"- suficientes claves de interpretación si "carece de sentido propio" por su precariedad metafísica, es decir, ontológica.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Loc. cit.*, págs. 333-334

del ser fundamental que las religiones, aunque no sólo las religiones, llaman *Dios*. El bélico y justiciero del judaísmo, tanto como el paternal del cristianismo, no se ven libres de concepciones antropomórficas. Sin embargo, hemos de reconocer el dilema que late también en el fondo de las reflexiones de Ortega sobre Dios, obligándole a oscilar entre el enfoque inmanentista y el trascendente por encontrar razones en favor de ambos: un Dios próximo a lo humano falsea y reduce a Dios; un Dios alejado impide su relación con el hombre; así como el hincapié en la trascendencia divina dificulta nuestra comprensión de la relación entre el ser fundamental y el ser fundamentado.

Ortega prosigue la exposición que estamos comentando recordando al gnóstico Marción, tan "hipersensible para el carácter de limitación, de defecto, de insuficiencia adscrito a todo lo mundano" que, según él, Dios no puede ser creador del mundo: "sería entonces creador de lo insuficiente, por tanto, él mismo insuficiente".<sup>103</sup> Dice Ortega:

"Crear algo es, al cabo -interpreto ahora a Marción- contaminarse con lo creado. El Dios creador es un poder segundo, es el Dios del Antiguo Testamento, un Dios que tiene mucho de intramundano, Dios de la justicia y Dios de los ejércitos (...). En cambio el verdadero Dios no es justo, es simplemente bueno (...) Existe eternamente ajeno al mundo y ausente del mundo (...) intacto de él (...) Y ésta es para el gnóstico la obra más altamente divina: no crear el mal mundo como un demiurgo pagano, sino, al contrario, 'descrearlo', anular su maldad constitutiva -es decir, salvarlo."<sup>104</sup>

Hasta tal punto juzgó Marción<sup>105</sup> incompatibles al Dios del judaísmo con el del cristianismo y hasta tal punto le resultaba el

---

<sup>103</sup> *Loc. cit.*, pág. 334. También es recordado Marción como representación del gnosticismo en la oposición ya señalada con el agnosticismo que Ortega presenta en "Dios a la vista".

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Hubo hasta treinta sistemas diferentes de gnosis. Al remontarnos a sus orígenes, "nos hallamos siempre en presencia de una Gnosis originariamente pagana y más o menos impregnada de iranismo. Su cuna es primordialmente el país bajo babilónico, y luego Asia Menor y Siria".

mal piedra de escándalo respecto al Dios bueno, que el Dios judío no podía ser sino demoníaco y el Dios cristiano nada podía tener que ver con la creación. "Dos dioses por tanto, y cuyas actividades son entre sí antagónicas: un Dios de la Salvación y de la Gracia, un Dios de la Creación y de la Naturaleza o la Materia; uno de ellos libera de la existencia en el tiempo, mientras que el otro la inflige y la domina."<sup>106</sup> El Dios alejado del mundo ¿tiene poder sobre el Dios creador, sobre el Dios malo de Marción y otros gnósticos? De no ser así, en efecto, hay dos dioses de igual poder y es un problema cómo puede intervenir el Dios bueno en la salvación del hombre creado por el Dios malo. Y si tiene poder sobre éste, ¿por qué no evitó la creación? "La necesidad afectiva de salvación se transforma y se formula como exigencia y problema intelectual, y encontrará satisfacción en un acto de conciencia y de saber. Este acto será la 'gnosis'. (...) De una parte, se ensanchará en forma de un mito cosmológico (...) [que] se encargará de explicar cómo el mal no ha sido querido por Dios, sino que es, o bien increado y preexistente en su oposición al Bien (la solución dualista), o bien nacido de una serie de degradaciones de la esencia divina o de la caída de un ser trascendente, de un 'Eón' que ha roto la paz y la perfección del Pleroma y (...) ha producido fuera de la Luz un mundo incompleto en el que se mantiene una humanidad sometida a la Fatalidad y el

---

(PUECH, H. CH.: En torno a la Gnosis. Trad. F. Pérez Gutiérrez. Eds. Taurus, Madrid, 1982, vol. I, pág. 222). "El gnosticismo es un fenómeno estrictamente poscristiano y aparece bien articulado sólo en el siglo II de nuestra era. Pero temas, motivos, teologemas (...) son perceptibles en todo el oriente del Mediterráneo antes de la era cristiana." (PIÑERO, A. (Ed.): Orígenes del Cristianismo. Eds. El Almendro - Univ. Compl. de Madrid. Córdoba, 1991, pág. 60). Este autor añade en nota: "Desde el coloquio de Messina sobre el gnosticismo, el mundo científico acostumbra a distinguir cuidadosamente entre 'gnosis' y 'gnosticismo'. El primer vocablo designa en general al movimiento espiritual que pretende 'el conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite'; el segundo, por el contrario, se reserva para denominar a los *sistemas o sectas filosófico-religiosas del siglo II d. C.* que tienen a la gnosis como base y que se llaman comúnmente 'gnósticas'." "El sistema gnóstico más cristiano y al mismo tiempo más serio desde el ángulo religioso y moral, y en el que más fuertemente se acusó el peligro que este movimiento entrañaba para la Iglesia, fue la doctrina de Marción." (LORTZ, J.: Historia de la Iglesia. Trad. A. Andreu. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982, vol. I, pág. 115).

<sup>106</sup> PUECH: En torno a la Gnosis, pág. 293

Pecado (la solución emanatista). De otra parte, la explicación ofrecida por la gnosis encontrará su expresión en un mito soteriológico, contrapartida del mito cosmológico, pero íntimamente ligada a él. (...) El conocimiento de sí implica redención de sí, como el conocimiento del universo los medios de liberarse del mundo y de dominarlo. (...) es fácil caer en la cuenta de todo lo que el cumplimiento de la salvación tiene, en el gnosticismo, de intemporal."<sup>107</sup>

No profundiza Ortega, sin embargo, en el pensamiento de Marción, "gran heresiarca -recuerda- del cristianismo, a quien, no obstante tener que llamarlo 'primogénito de Satán', la Iglesia, con fina conciencia, ha tratado siempre en forma de desusada consideración"<sup>108</sup>. Marción es figura que "emociona" a Ortega recordar<sup>109</sup>, pero su mención es tan sólo "ilustración al margen", porque "habla de Dios, problema de la teología", mientras que nuestro pensador dice estar refiriéndose al "ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía."<sup>110</sup> Tal como aparece planteado en sus textos, el lector de Ortega lamenta que éste no ahonde en un problema cuya necesidad de pensarlo obliga a entrar en un orden de realidad que hace imposible la evidencia en cualquiera de las respuestas a las que pueda llegarse. Pero Ortega, a nuestro modo de ver, acierta a exponer la cuestión en unos términos que sintetizan el planteamiento de la problemática de Dios a lo largo de la historia de la filosofía: ¿debemos llamar Dios al ser fundamental trascendente, autor del orden natural, o tal ser fundamental se identifica como el eterno sustrato último del Universo? ¿Son incompatibles, finalmente, ambas posibilidades?

## 11- "Dios es su propia circunstancia"

En 1933 aparece en La Nación, de Buenos Aires "Ensimismarse y alterarse", recogido en la reedición revisada de Obras Completas de Ortega de 1988 como apéndice a la lección VI

---

<sup>107</sup> PUECH: *Op. cit.*, págs. 311-314

<sup>108</sup> *O. C.*, VII, pág. 334

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Loc. cit.*, pág. 335

dentro del curso de 1932-33 titulado Unas lecciones de Metafísica. En dicho apéndice se insiste en una de las ideas que el autor expone más reiteradamente en el citado curso: "En todas sus dimensiones es nuestra existencia un enfrente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista, ese 'otro' que no es el hombre y lo rodea, lo envuelve y aprisiona". Y es de notar el final de este párrafo: "llámese circunstancia o mundo o Dios o como se quiera."<sup>111</sup> Todo hombre se encuentra inmerso en una *circunstancia* cuya absorción vital o interpretación supondrá para él la forja de su *mundo*, como dice Ortega, la "invención" del mismo. Pero no se ve que Dios forme parte de la circunstancia ni del mundo de todos los hombres, luego no es equiparable a los otros dos factores citados como entorno envolvente. Ni tampoco queda justificado afirmar que tal entorno "aprisiona" al hombre de forma necesaria, como parece darse a entender. Llama nuestra atención el empleo de los términos "enfrente" (enfrentamiento), así como que la "heterogeneidad" entre hombre y circunstancia, hombre y mundo, se defina sin cortapisas como "antagonismo". Líneas más adelante, Ortega viene a confirmar la idea: "Esa dualidad y contraposición es siempre una lucha, magnífico combate (...) polémica que constituye la materia misma de que está hecha nuestra vida"<sup>112</sup>. Los trazos negativos del existir como "tarea penosa"<sup>113</sup> se dibujan sobre un fondo dialéctico en que hombre y mundo se oponen como tesis y antítesis en una tensión que muestra la necesidad de que, siendo "mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen"<sup>114</sup>. Y es ahora cuando expone Ortega una nueva relación con Dios desde su fundamental idea de la vida como reciprocidad yo-circunstancia:

"si esto acontece, la vida humana se dejará atrás a sí misma convirtiéndose en divina existencia. Porque la diferencia última entre Dios y el hombre consiste en que para el pobre hombre vivir significa estar en una circunstancia, por tanto en algo que no es él, que le es ajeno y extraño. (...) Dios, en

---

<sup>111</sup> O. C., XII, pág. 137

<sup>112</sup> Loc. cit., pág. 138

<sup>113</sup> Loc. cit., pág. 139

<sup>114</sup> Loc. cit., pág. 138

cambio, existe flotando en su propio elemento: nada le es extraño (...) Dios es su propia circunstancia."<sup>115</sup>

Ya hemos tenido ocasión de comentar esta idea orteguiana sobre Dios. Podemos referirnos ahora a Fichte a propósito de ella, a fin de comprobar el paralelismo con Ortega. Para el filósofo alemán, la conciencia implica la afirmación del no-yo, la distinción entre el yo sujeto intuyente y el no-yo objeto intuído. La idea de Dios es la de una autoconciencia en la que no es posible la distinción entre el yo-sujeto y el yo-objeto, es la idea de un sujeto al que nada se opone, lo que la hace impensable, ya que de hecho quien intente pensarla introducirá las mismas distinciones que deberá negar. Así, Fichte escribe lo siguiente: "Suponed (...) que deba ser explicada la autoconciencia de Dios; esto no es posible si no se presupone que Dios reflexiona sobre su propio ser. Pero como en Dios *lo reflexionado* sería todo en uno y uno en todo y como igualmente *lo reflexionante* sería todo en uno y uno en todo, entonces en Dios (...) la conciencia misma y su objeto, no podrían ser distinguidos y la autoconciencia de Dios (...) permanecerá eternamente inexplicable e inconcebible para toda razón finita, es decir, para toda razón ligada a la ley de la *determinación* de aquello sobre lo cual reflexiona."<sup>116</sup> Desde sus afirmaciones anteriores, Ortega concluye en las siguientes:

"Cuando el cristiano dice que Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza (...) quiere decir con eso (...) que el hombre tiene (...) la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él 'dentro de casa', por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser *como Dios*. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber a una cosa, a saber, el afán de ella."<sup>117</sup>

Se trata de una auténtica nostalgia del Paraíso, por lo tanto, lo que define la menesterosa condición humana, nostalgia del Paraíso que se presenta, además, -recordemos las palabras de Ortega: "divina existencia"- como anhelo de deificación. No es la única vez

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> FICHTE, J. G.: Doctrina de la Ciencia Ed. cit., págs. 132-133

<sup>117</sup> *Ibid.*

que las palabras de Ortega sugieren que su vitalismo se ha forjado en un cierto molde cristiano, aunque se oponga a él. La Lección VIII de Unas lecciones de Metafísica se abre, en relación con lo expuesto, una vez más, con una interpretación del mito judeo-cristiano de la expulsión del Paraíso en términos muy respetables que, sin embargo, pasan por alto el sentido originario de la narración bíblica, que no es el que Ortega expone, así como también -sabemos que Ortega se coloca al margen de la dimensión religiosa o teológica de las Escrituras- su lugar absolutamente central dentro del cristianismo, puesto que sobre la caída original se fundan sus dogmas más medulares, empezando por el de la Encarnación y la Redención. He aquí el texto de la lección citada:

"El mito de la expulsión del paraíso representa, acaso, [una visión] de la vida que hace de ella un estar *fuera*, en un contorno que no se nos resistiese, y que por no resistírsenos se confundiese con nosotros mismos; es decir, que no sería contorno. El mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre, de algos que le rodean y con los cuales no sabe qué hacer, porque no sabe a qué atenerse con respecto a ellos. (...) El mundo, en cambio, es el antiparaíso. A la confianza con lo habitual, (...) sucede la desconfianza, la desorientación, el incesante alerta."<sup>118</sup>

Hasta tal punto ajusta Ortega el mito a su visión de la relación hombre-mundo, no a la inspiración que lo elaboró, que concluye dando a entender algo que es, sorprendentemente, lo contrario de lo que el mito citado significa dentro de la religión cristiana: la condición genuinamente humana exige el enfrentamiento con las cosas-resistencias del mundo, es decir, el hombre auténtico es el expulsado del paraíso, no el originariamente creado por Dios en armonía completa con el resto de los seres. Para Ortega el hombre no es expulsado del paraíso por su caída; lo que se presenta como caída es el rechazo de un entorno que no es lo "otro" que sí-mismo y que al no serlo es su sí-mismo, sí-mismo que, sin embargo, no responde a su genuino ser, porque éste requiere un entorno

---

<sup>118</sup> O. C., XII, pág. 84

heterogéneo, "otro", enfrentado: "el verdadero mundo se compone de resistencias".

Años atrás, en 1910, Adán en el Paraíso -obra que marca el nacimiento del Ortega que avanza ya la idea de *vida* identificada como "el ser" de las cosas, "lo absolutamente pasajero", "lo concreto", "lo individual", etc.- retrotraía el problema de la vida, la vida como problema, a la creación misma del primer hombre por Dios, no al hombre expulsado del paraíso, arrojado al mundo:

"Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. (...) Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber.

Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema. (...)

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida."<sup>119</sup>

Aunque los términos de esta primera interpretación orteguiana del mito bíblico son opuestos a los que expone en Unas lecciones de Metafísica, se trastoca también con ellos el significado de la narración del *Génesis*: contrariamente a lo que dice Ortega, para Adán la vida no constituye *problema*, porque no se le presentan los angustiosos interrogantes de los demás hombres. Adán tenía las respuestas desde la evidencia de la existencia de Dios para él, así como la de su propia naturaleza inmortal.

La variación de sentidos que Ortega introduce en el mito bíblico incluye el que aparece en Vitalidad, alma, espíritu, obra de 1924, situada por tanto entre las dos de las que hemos hablado. Si

---

<sup>119</sup> O. C., I, pág. 480



mantenemos en la mente los conceptos cristianos, la utilización en ella de Adán y Eva nos deja más perplejos, porque nuestro pensador se pregunta aquí si no es el alma "el auténtico pecado original de que habla el Cristianismo".<sup>120</sup> Claro está que Ortega nos advierte de que "alma" tiene para él un significado peculiar: "intimidad y recinto excéntrico".<sup>121</sup> Paraíso es aquí símbolo de la dualidad constitutiva del hombre: cuerpo y espíritu que, tal como el autor los entiende, "son relativamente abstractos y genéricos"<sup>122</sup>, como sabemos, mientras que el "alma" es "un centro que soy yo y no es el Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica".<sup>123</sup> Desde el alma, "hontanar de los grandes deleites y las grandes angustias", el "mundo mostrenco, igual para todos, se hace (...) 'mi' mundo privado".<sup>124</sup> Atribuye Ortega al cristianismo algo que no forma parte de éste: considerar *culpable* al hombre que descubre su intimidad -su alma-, de modo que la "delicia de ser él mismo" le hace sentir "a la vez que con ello comete un pecado y recibe un castigo".<sup>125</sup> Adán y Eva cubren avergonzados "después del pecado" no la desnudez de su cuerpo, como relata el *Génesis*, sino -según Ortega- su alma: "A la intimidad y recinto excéntrico que es el alma corresponde ese gesto pudoroso".<sup>126</sup>

La situación paradisiaca es opuesta a la genuina condición humana: un "yo" sin "no-yo" y sin "alma", no puede ser realmente un "yo". La salida al "valle de lágrimas" que es el vivir define, según Ortega, al hombre auténtico. No puede esperar ser feliz, tal estado iría contra su naturaleza. Debe afrontar la "empresa" de forjarse su propia identidad como si de una "aventura" se tratase. Así, Ortega culmina la exposición de "Ensimismarse y alterarse" introduciendo de nuevo conceptos que él tiene como cristianos, para ilustrar su propia definición de la vida:

---

<sup>120</sup> O. C., II, pág. 470

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Loc. cit.*, pág. 469

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Loc. cit.*, pág. 470

<sup>126</sup> *Ibid.*

"en mi interpretación de la vida transparece la unión indisoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo."<sup>127</sup>

Lo cual, a su vez, significa respecto a la vida que el hombre

"la convierte de desdicha y desventura en tarea entusiasta que se acepta, esto es, en aventura y empresa."<sup>128</sup>

En su curso de 1948-49 Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee, Ortega hablará en términos menos armonizadores:

"Es el vicio del optimismo intelectual que heredamos de los filósofos griegos, que la paganía helénica inficionó ya a los pensadores escolásticos (...) y cuya curación o corrección es la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mente contemporánea. (...) Lo cual no quiere decir que yo piense ser la verdad el vicio opuesto: el pesimismo intelectual. (...) Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien. (...) nadie tiene derecho a exigir a Dios que prefiera hacer de la historia humana una dulce comedia de costumbres en vez de dejarla ser una inmensa tragedia. Hay que dejar a Dios quedo en la infinita amplitud de su albedrío. ¿Cuánto más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón -y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles-, cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!"<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> O. C., XII, págs. 138-139

<sup>128</sup> *Loc. cit.*, pág. 138. Dicho sea en término, una vez más, fichteano, según reconoce el propio Ortega en Kant. Reflexiones de centenario, O. C., IV, pág. 47: "[...] Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino *aventura, hazaña, empresa -Tathandlung-*."

<sup>129</sup> O. C., IX, pág. 69

## 12- ¿De nuestra vida a "otra vida"?

El texto que a continuación transcribiremos nos parece importante. Expone en esbozo y muy sintetizadamente el largo alcance de lo que podría haber sido el *sistema* orteguiano, ese sistema que no aparece en su obra escrita, si hemos de ser precisos en la utilización del término, pero que, según nos transmite Manuel Granell, no dejó de constituir objetivo. Suponemos que Ortega consideraba el logro de un sistema como exigencia que el pensador debe intentar cumplir para merecer el nombre de filósofo, en sentido estricto:

"Una tarde de 1948, precisamente cuando escribía yo la mentada *Lógica*, charlaba con don José en un saloncillo de *la Revista*. A ciertas palabras mías, y poniendo la yema del dedo sobre la amplia frente, me dijo:

-Tengo el sistema aquí.

No sé qué contesté entonces. (...) Sé (...) lo que podría haberle dicho hoy. Quizá dijera:

También yo creo tenerle *aquí*, al menos en gran parte. Pero ello es posible, don José, porque ese sistema también *está en sus libros*. No en cuanto a lo formal, claro es, sino en su contenido. Tan sólo queda una tarea menor de ordenación. Y el libro más orientador de todos, uno de los primeros: *El tema de nuestro tiempo*."<sup>130</sup>

Al referirse a El tema de nuestro tiempo como escrito clave en este punto, Granell lo define como algo semejante a un "yacimiento minero", "filón", añade, "de oro puro"<sup>131</sup>, en cuanto a sus posibilidades, pero del cual, pensamos nosotros, habría de obtenerse todo cuanto el mismo Ortega no extrajo. Es verdad que aun no habiendo sistematización expositiva, puede haber, sin embargo, auténtico sistema de pensamiento. Existen sistemas *explícitos*, pero también se consideran filosóficos ciertos pensamientos inconclusos o abiertos, dotados de sistematicidad virtual radicada en una o varias ideas directrices, o en la

---

<sup>130</sup> GRANELL, M.: *Op. cit.*, pág. 70

<sup>131</sup> *Ibid.*

unificación que imponen o emana de sus criterios metodológicos, etc. Tal vez el caso de Ortega se pudiera contar entre éstos que podríamos llamar de *sistema implícito*, o, como dice Fdez. de la Mora, "tácito"<sup>132</sup>, si realmente desde su pensamiento explícito se abordasen todos los campos de la interrogación filosófica con criterios metodológicos que permitiesen respuestas coherentes entre sí. El texto al que nos referíamos al comienzo de este epígrafe es el siguiente.

"no hay más remedio que fijar los atributos de esa nueva realidad radical -y además, no hay más remedio que aceptarlos aunque den en rostro a todas nuestras teorías preexistentes, a todas las demás ciencias que seguimos, no obstante reconociendo como en su punto verídicas. Ya luego -en un sistema de la filosofía- tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de 'nuestra vida' hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes física y moral e incluso teología."<sup>133</sup>

Aunque la teología sea consecuencia del intento de fundamentar o explicar el sentimiento religioso dentro de creencias más o menos organizadas e institucionalizadas, con este fragmento ante nuestros ojos, no puede negarse la apertura del pensamiento orteguiano a órdenes de realidad en comunicación con su punto de partida metodológico (que quiere presentar paralelismo con el cartesiano por su indubitabilidad): el *vivir* -encontrarse en el mundo, ocupado con lo que no es uno mismo-, pero situados en planos distintos de éste. Lo teológico, en efecto, no es dato que

---

<sup>132</sup> FDEZ. DE LA MORA, G.: Filósofos españoles del siglo XX, Ed. Planeta, Barcelona, 1987, pág. 108: "En las *Obras completas* de Ortega no hay ningún tema metafísico tratado con exhaustividad y, desde luego, ningún sistema metafísico expreso. Pero sí hay una interna voluntad de coherencia (...) unas ideas matrices que dan un cierto sentido unitario a la obra. (...) En Ortega hay un sistema tácito, cuyo descubrimiento requiere laborioso esfuerzo exegético; pero tal sistema ni ha sido desarrollado por el autor, ni siquiera argumentado suficientemente." La voluntad de sistema está presente en Ortega desde su juventud, como lo prueban sus palabras de 1908 en "Algunas notas", *O. C.*, I, págs. 114-115: "Cabe (...) no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador."

<sup>133</sup> ¿Qué es Filosofía? *O. C.*, VII, pág. 424

pueda ponerse al mismo nivel que la ley física o la ley moral, la cual, de forma muy interesante, nos es presentada en el texto por lo que se refiere a su origen como más allá del vivir, aunque sin contradicción con éste, es decir, como ley que está en el hombre, pero trasciende de él. Ortega termina con las siguientes palabras:

"Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable 'vida nuestra' -que nos es dada- no exista, acaso, la 'otra vida'. Lo cierto es que esa 'otra vida', es, en ciencia, problemática - como lo es la realidad orgánica y la realidad física- y que, en cambio, esta 'nuestra vida', la de cada cual, no es problemática, sino indudable."<sup>134</sup>

Afirma Ortega el carácter *problemático* del conocimiento físico-natural o positivo, pero pone al mismo nivel el conocimiento trascendente, por una problematicidad que implica posibilidad, lo cual significa no sólo considerar legítima la investigación metafísica, sino estimarla con derechos epistemológicos, diríamos, tan fundamentados como los que asisten a las ciencias físico-naturales. En principio, pues, el pensamiento de Ortega se muestra abierto a la cuestión de la supervivencia tras la muerte, al origen trascendente de la ley moral, al planteamiento de la problemática de Dios.<sup>135</sup> El requisito metodológico fundamental es partir de la determinación categorial de la *vida humana*, es decir de todo aquello que descubramos implicado para todo hombre en el hecho de vivir. Estas categorías han de ser coincidentes con las propias de la razón vital-histórica, puesto que la razón vital "es la respuesta a la necesidad de autoclarificación de la vida, buscando en la vida misma la norma rectora de toda clarificación"<sup>136</sup>; sin embargo,

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> En este sentido, LÓPEZ ARANGUREN, J. L.: La ética de Ortega, Cuadernos Taurus, Madrid, 1959, págs. 18-19: "La filosofía de la existencia de Jaspers y la filosofía de la vida como la realidad radical de Ortega convienen entre sí (...) Y se diferencian del existencialismo en que, siendo todas metafísicas de la existencia o de la vida, las que ahora consideramos se hallan abiertas a la Trascendencia, encuéntrase o no elaborada esta abertura. (...) Pero el hecho de que Ortega se dedicase a otras partes de la filosofía y no a ésta fue una cuestión particular suya."

<sup>136</sup> RÁBADE ROMEO, S.: Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón, Ed. Humanitas, Madrid, 1983, pág. 133

estamos de acuerdo con la conclusión de S. Rábade: "Sinceramente pensamos que Ortega no llevó a cabo una estructuración de las categorías de la razón vital e histórica"<sup>137</sup> y también con la de López Quintás: "Si hubiese de precisar (...) a qué causas podría atribuirse esta clara desproporción entre la brillantez y fecundidad de los planteamientos y la precariedad de las soluciones, no dudaría en afirmar que se debe a la falta de un cuidado análisis de las categorías que comprometen los temas tratados"<sup>138</sup> que, en definitiva, "pende de anclar el pensamiento en un punto de partida ontológicamente precario."<sup>139</sup>

"En mi vida -nos dice Ortega- no interviene sino aquello que en ella se hace presente."<sup>140</sup> Pues bien, la pregunta por el ser fundamental ha aparecido en los textos orteguianos y si, en palabras de nuestro autor, "pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos"<sup>141</sup>, tal interrogante se ha hecho *vida* e incluso urgencia vital. La "conciencia de lo que es *vivir*" -escribe Julián Marías- implica "necesitar seguir viviendo *siempre*"<sup>142</sup>, hasta el extremo de que el que pierde no sólo la esperanza en la otra vida, sino la necesidad de ella, "destruye su propia condición personal, expectante, en este mundo"<sup>143</sup>, lo que, entendido en clave orteguiana, tiene un muy grave significado. El también, aunque no solamente, orteguiano Laín Entralgo, después de recordar que "la conciencia de ser 'en mí' y para mí', de 'tener la soledad como sustancia', según la frase de Ortega, es lo más hondo de la conciencia personal"<sup>144</sup>, afirma que la "realidad y la dinámica de nuestra intimidad son el *preambulum fidei* de la creencia en la resurrección. (...) Yo (...) por la tesis de la resurrección he

---

<sup>137</sup> RÁBADE ROMEO: *Op. cit.*, pág. 150

<sup>138</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A.: Filosofía española contemporánea, pág. 115

<sup>139</sup> LÓPEZ QUINTÁS: *Loc. cit.*, pág. 118

<sup>140</sup> *O. C.*, VII, pág. 425

<sup>141</sup> *Loc. cit.*, pág. 428

<sup>142</sup> MARÍAS, J.: Problemas del cristianismo. B.A.C., Madrid, 1979, pág. 40

<sup>143</sup> MARÍAS, J.: *Loc. cit.*, pág. 41

<sup>144</sup> LAÍN ENTRALGO, P.: Cuerpo y alma, pág. 277

optado."<sup>145</sup> Lamenta J. Marías que la teología católica no haya especulado todo lo debido sobre "la conexión de esta vida con la otra" y no vacila al afirmar que, por muy *otra* que sea ha de ser "la de cada uno, en íntima coherencia con la de este mundo (...) en todo caso ha de ser *mi vida*, aquella que en ésta he elegido para siempre."<sup>146</sup> Según esto, ¿habríamos de pensar que el "yo" biográfico puede independizarse del "yo" biológico -éste en el ámbito del segundo "yo" del lema orteguiano *yo soy yo y mi circunstancia*- y continuar su evolución enriquecedora por obra de la relación con una nueva "circunstancia", esta vez transmundana? "Es decir, habría que plantear un problema de posibilidad o imposibilidad de que yo siga viviendo en una circunstancia alterada por mi muerte biológica"<sup>147</sup> Ahora bien, la ontología de ese "yo" que no es ya su cuerpo, su organismo, ni su *psique*, que, en rigor, no lo fue nunca, porque es *persona* y "no es *cosa* alguna, sino un *quién* (...) a quien pasa tener cuerpo, psique y mundo, encontrarse viviendo y tener que morir"<sup>148</sup>, exige, no obstante el planteamiento de Marías en términos de su maestro, una interpretación filosófica que pensamos sobrepasaría la orteguiana. Las apuntadas virtualidades teóricas del método basado en la razón vital e histórica -"una razón fenomenista que renuncia a conocer esencias, porque sólo le interesa el 'para mí' de la vida"<sup>149</sup>- ¿encuentran efectiva realización a la hora de responder a preguntas de

---

<sup>145</sup> *Op. cit.*, págs. 282-283

<sup>146</sup> MARÍAS, J.: *Loc. cit.*, pág. 30. Lo cierto es que aproximadamente un cuarto de siglo antes, el teólogo K. Rahner había escrito: "La realidad nueva (...) y su ámbito de existencia están relacionadas, en la última raíz del ser, con nuestro mundo. Pues todo depende de que nuestra realidad misma sea transformada y no sustituida por otra; si no, no podríamos seguir siendo de verdad nosotros mismos y nuestro mundo. (...) La forma celestial de existencia significa (...) no un emigrar de uno mismo. (...) La realidad ultraterrena (...) no puede concebirse, por tanto, desprovista de toda relación objetiva con este mundo, sin una relación cósmica con el mundo no glorificado (...) lo cual no significa que hayan de aplicársele categorías que, por su pertenencia al mundo, no pueden predicarse, en modo alguno, de realidades 'ultraterrenas'. " (RAHNER, K.: Escritos de Teología, vol. I, Madrid, 1961, págs. 246-247-248).

<sup>147</sup> MARÍAS, J.: Introducción a la Filosofía, pág. 423

<sup>148</sup> MARÍAS, J.: *Loc. cit.*, págs. 421-422

<sup>149</sup> RÁBADE ROMEO, S.: Ortega y Gasset, filósofo ..., pág. 134

naturaleza metafísica, como la que se refiere a la identidad del "yo" en sus cambios? No parece, si atendemos a la literalidad de la obra de Ortega, sino que el método creado por él malogre el acceso a órdenes transvitalés hacia los que, sin embargo, se sabe o se siente llamado desde su "faena" vital como pensador. Por eso se comprende que C. Morón escriba: "En Ortega puede seguirse una trayectoria de aceptación de la vida en su sentido finito y cismundano y a la vez una trayectoria de auténtico dolor por no tener respuesta para 'las últimas dramáticas preguntas'".<sup>150</sup> O, todo lo más, la inseguridad o incertidumbre señalada por L. Rey Altuna: "para el teorizante de la vida, la muerte suena a un foso riesgo existencial, y acaso augurio -como sugiere en su obra póstuma *¿Qué es Filosofía?*- o posibilidad, al menos, de apertura a la trascendencia."<sup>151</sup> La falta de profundización en el desarrollo de su propia teoría de la razón y la renuncia a lo ontológico fundamental dan como resultado que las auténticas posibilidades del pensamiento orteguiano queden por debajo del aliento de sus aspiraciones. Pocos años antes de su fallecimiento, el pensador escribía:

"nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etc. En estas comarcas están repartidas y como localizadas todas las cosas con las cuales tenemos que habérmolas. Y nuestra vida no es más que un hacer inexorable con las cosas. (...) Pero para nosotros toda cosa es algo (...) con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son 'asuntos', es decir, algo que se ha de hacer -un *faciendum*-. "<sup>152</sup>

Según Ortega, por tanto, algunas de las "cosas" que nos vemos obligados a "hacer", puesto que pertenecen a uno de los "mundos"

---

<sup>150</sup> MORÓN ARROYO, C.: "Filosofía orteguiana y teología católica". Anales de la Cátedra "Francisco Suárez", nº 7 - 8, Universidad de Granada, 1967-68, pág. 78

<sup>151</sup> REY ALTUNA, L.: La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos. Ed. Gredos, Madrid, 1959, págs. 433-434

<sup>152</sup> "Anejo: En torno al 'Coloquio de Darmstadt', 1951" (artículos publicados en la revista España de Tánger, en enero de 1953), IV. O. C., IX, págs. 642-643



que constituyen nuestra "vida", poseen naturaleza *religiosa*. ¿Nos salen al paso en el vivir, según esto, hechos que demandan y fundamentan la creencia en un orden sobrenatural? Ortega parece más dispuesto a aceptar la fe que el "saber" filosófico acerca de Dios, ya que en su texto yuxtapone, separándolos, el "mundo del saber" -en el cual su método no permite acceder a dimensiones ultra o meta-vitales<sup>153</sup>- y el "mundo de la religión". Este, además, resulta difícil de justificar, puesto que lo que Ortega llama nuestros "mundos" son constitutivamente elaboraciones de transitoria vigencia (nacidas del diálogo con la circunstancia individualmente asumida que va haciendo posible la construcción de la perspectiva personal, creadora del "mundo" tan insustituible como efímera), hasta el punto de que no duda Ortega en llamar "fantasías" a las teorías científicas. Como expone en En torno a Galileo, las considera obras de la imaginación cercanas en su raíz a las obras de arte.

La "nueva experiencia de Dios" que, según Ortega, aguardaría al hombre actual, había de llegar, de acuerdo con las afirmaciones del autor madrileño, por vía de concienzuda reflexión teológica, no por vía de experiencia mística alguna. El raciovitalismo exige que esa experiencia sea *vital*, pero no nos parece que pueda tener el carácter de experiencia genuinamente *religiosa*. Lo cierto es que la teología cristiana de nuestros días no estaría lejos de esa exigencia experiencial de Dios, que, sin embargo, al centrarse en el

---

<sup>153</sup> En El tema de nuestro tiempo, O. C., III, pág. 188, se afirma expresamente: "Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal." Es, pues, exigencia metodológica del raciovitalismo reducir la aplicación de la razón a la mera descripción fenoménica de las múltiples facetas del *estar* en que consiste vivir, con-vivir. Planteamiento tan insuficiente había de dar paso a una evolución en Ortega respecto a la razón que fundamentase una metodología capaz de abordar filosóficamente los interrogantes más profundos del viviente. Creemos que los textos del Ortega más interesante hacen patente que sentía esa necesidad, que, sin embargo, no llegó a satisfacer desde el enfoque intelectual.

descubrimiento de la *práctica* como lugar de manifestación de la divinidad, ve desdibujada su naturaleza religiosa, o bien, si se prefiere, obliga a modificar este concepto hasta dilatarlo tanto que no signifique ya nada específico. Incluso dogmáticamente, la teología cristiana estaría próxima a la forma heraclítea de pensamiento generalizada después de Hegel y particularmente presente en Ortega. Así, podemos leer en nuestros días que la teología "no es un saber absoluto, anterior a la praxis cristiana, la de la fe y de la caridad. Este es el lugar adecuado de la interpretación de la Escritura. La práctica concreta de los cristianos no es el campo de aplicación de una teología dogmática inmutable ni el simple condicionamiento accidental de un mensaje cristiano ya plenamente constituido. En una visión de fe que deje lugar a la acción permanente del Espíritu hay que entender la práctica histórica de los cristianos y de las diversas Iglesias como prácticas significantes que están al servicio de una reinterpretación creadora del mensaje cristiano."<sup>154</sup> Lógicamente, se concluye en que "vivimos en una situación de pluralismo teológico inevitable"<sup>155</sup>, relacionado asimismo con el hecho de que "la teología no puede ignorar que hay otros enfoques de la verdad distintos del conocimiento especulativo en sentido clásico. (...) se trata de aceptar la puesta en tela de juicio de nuestra racionalidad teológica por las nuevas racionalidades creadas por las ciencias humanas en su aproximación a la realidad, sea la sociedad o el hombre."<sup>156</sup> Y es así porque se trata de una teología "que tiene en cuenta la decadencia de la metafísica (...). Se trata de meditar en el advenimiento de un Dios que se manifiesta en los acontecimientos de la historia y del mundo, que se manifiesta más en la alteridad que en la identidad; en la diferencia, en la gratuidad y en el exceso, más que en la inmediatez de su presencia. (...) Es una teología que intenta repensar la trascendencia de Dios como trascendencia de Amor y no como trascendencia del Ser absoluto. Desde esta perspectiva, siguiendo a Rahner y a Moltmann, intenta superar la oposición clásica entre la inmutabilidad de Dios y el devenir. Se trata de

---

<sup>154</sup> GEFFRÉ, C.: El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica, Trad. J. Fdez. Zulaica. Eds. Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 331

<sup>155</sup> GEFFRÉ: *Ibid.*

<sup>156</sup> GEFFRÉ: *Loc. cit.*, págs. 330-331

repensar el acontecimiento de la encarnación como universal concreto y, por encima de la conceptualización clásica, de renovar nuestra inteligencia de los atributos concretos de Dios (su amor, su pasibilidad, su vulnerabilidad). El acontecimiento histórico no se reduce a la factualidad contingente. Como presintiera Hegel, pertenece a la emergencia misma de la verdad."<sup>157</sup>

Las líneas maestras de esta nueva teología católica nos recuerdan algunas ideas orteguianas. No olvidemos, sin embargo, que estamos hablando de teología y no de filosofía. La primera intenta hoy salir de la demolición del sistema del pensamiento católico que ha caracterizado los veinte años posteriores al Concilio Vaticano II<sup>158</sup>, sirviéndose de recursos tomados de diferentes

---

<sup>157</sup> GEFFRÉ: *Op. cit.*, pág. 325

<sup>158</sup> *Vid.* GEFFRÉ: *Op. cit.*, pág. 319. MIRET MAGDALENA, E.: La revolución de lo religioso. Eds. Paulinas, Madrid, 1976, págs. 258-259, muestra también hasta qué punto han cambiado las cosas en el pensamiento cristiano: "Un pensador católico tradicional, como es el cardenal Journet, confiesa, a pesar de sus ideas tomistas, y dejándose llevar más por el realismo que por sus prejuicios, que 'en conjunto el Universo de la Naturaleza representa un orden, pero un *orden duro* e implacable que no es ni puede ser el orden cristiano'. Y el único Dios que podemos encontrar, a través de este orden duro e implacable, es solamente ese primer motor inmóvil, frío y sin entrañas de Aristóteles, o el 'emperador del mundo' que mantienen como divinidad muchas religiones y, entre nosotros, todavía demasiados católicos." Vemos, pues, que la "experiencia de Dios" no tiene ya como fundamento "las cosas visibles", los seres naturales "efectos" de Dios, sino el vivir como relación interhumana. Debe repararse en la valoración negativa del orden natural, que obliga a separarlo de Dios; hubiera interesado sin duda a Ortega el acento marcionita del juicio del cardenal Journet. La caída de las categorías de la teología tradicional se hace manifiesta en las siguientes palabras de KASPER, W.: "El problema de Dios en la predicación": "El Dios vivo de la historia no puede ser solamente realidad pura (*actus purus*), sino que debe entenderse también como *potentia pura* (...) posibilidad de ser en el sentido de pujanza de ser, no un mero poder ser, sino un poder (el) ser." (RATZINGER, J. (ed.): Dios como problema. Trad. J. M<sup>o</sup> Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 213) Los nuevos pasos de un cristianismo compatible con nuestro autor, en la medida en que, como Kasper nos hace ver, la teología actual exige abordar la relación Historia-Dios desde una nueva fundamentación categorial, se ponen especialmente de manifiesto en el siguiente fragmento de CIERCO, E.:

filosofías contemporáneas e integrándolos en su propio discurso, en una situación de ruptura en que se pierden la unidad y cohesión de las que un día disfrutó, pero obligada por la crítica externa y por la generada en su propio seno, tanto como por el abandono total o parcial de muchos creyentes. La filosofía, en cambio, no ha de integrar teología alguna y Ortega no tiene que ocuparse en ella, aunque sí nos obliga a profundizar en la reflexión sobre un modelo de racionalidad que, no obstante ser denominada "vital", no es capaz de responder a las más graves apelaciones y preguntas del viviente.

\* \* \*

---

"Por un catolicismo postmoderno". Iglesia viva, n° 35-36, 1971, pág. 502: "el inmovilismo metafísico de la Hélade y el jurídico de Roma se han sumado para hieratizar (a espaldas de la imagen veterotestamentaria y evangélica) la tradición eclesiástica.

José Ortega y Gasset, en cambio, nos dijo: 'El hombre no tiene naturaleza, sino historia'. Y Carlos Marx: 'el trabajo cambia el mundo y, con ello, al hombre'. Debe decirse que cualquiera de esas dos tesis (...) está mucho más cerca (...) de la inspiración bíblica y neotestamentaria, que el inmovilismo de Platón, de Aristóteles, y de Justiniano." E. Cierco añade: "La Iglesia de Cristo *no* 'es lo que ya era', como el 'ente' eleático, sino que 'crece' hacia la 'certeza de lo que espera', como el 'amén' bíblico. (...) la Iglesia, más aún, *no es*, sino que *vive*. (...) *no es* 'hoy' prevalentemente esta 'cosa' o la otra, sino una 'tensión', una 'tensión' viva, (...) *hacia* valores de verdad cristianos." (*Op. cit.*, pág. 511)

## CAPÍTULO III

---

### LA CREENCIA

---

#### 1- Función y valor de la duda en el proceso de conocimiento

Hemos podido comprobar, a lo largo de los textos comentados, el interés de Ortega por la *duda* cartesiana. "La cultura moderna (...) ha nacido y vivido de la duda. En ello consiste su gran paradoja", advierte nuestro autor, para explicar a continuación que "la razón en que se ha creído desde 1600 hasta la fecha es una extraña cosa que lleva dentro la duda", hasta el punto de que "razonar implica dudar, y es, constitutivamente, reacción elástica de nuestra mente ante lo dudoso, cuestionable y cuestionado."<sup>1</sup> La cultura moderna será, en definitiva, la reacción vital a "encontrarse en un mundo donde no solamente todo es cuestionable, sino que -esto es lo exorbitante del caso- ese mundo existe sólo en la medida en que lo hacemos cuestión."<sup>2</sup> El idealismo hunde, por lo tanto, su principal raíz en la duda, a la que Ortega se refiere, como hemos visto ya en el capítulo I, empleando, una vez más, la imagen del *Génesis*:

"El realismo antiguo (...) es la ingenuidad filosófica, es la inocencia paradisiaca. (...) La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa."<sup>3</sup>

La duda en el seno de la razón no puede serlo sobre la razón misma como instrumento de conocimiento, sino sobre contenidos cognoscitivos concretos. Una razón que en su ejercicio no pudiera salir de la duda haría imposible conocer y, por otro lado, haciendo

---

<sup>1</sup> Vives, O. C., V, pág. 503

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, pág. 504

<sup>3</sup> *¿Qué es Filosofía?*, O. C., VII, págs. 388-389

uso de la razón no puede negarse la razón como instrumento de conocimiento. Por eso Ortega ha de reconocer que la que él califica como "extraña" cultura moderna, fundada en la duda universal, "cree al mismo tiempo en que el hombre posee una facultad y una técnica para moverse y afianzarse en el fluctuante elemento de lo dudoso. (...) Esa facultad, esa técnica, son la razón, -que incluye en sí conciencia de lo problemático y confianza en la prueba".<sup>4</sup>

El interés de Ortega por la duda cartesiana no disminuyó con el paso del tiempo, como lo prueban las reflexiones que dicho tema le merece aún en su obra de 1947 La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, publicada póstumamente, en 1958. Nos parece obligado examinar las páginas correspondientes por varias razones, de las que no es la menos importante la relación que Ortega establece en ellas entre la *duda* y la *creencia*. Puesto que este último concepto es una de las puertas de entrada al análisis de la cuestión teológica en el pensamiento orteguiano, importa mucho su definición y la determinación de sus funciones. Como veremos finalmente, nuestro autor establecerá relación entre su *creencia* y la teología católica.

El párrafo 27 de La idea de principio en Leibniz, se titula "La duda, principio de la filosofía"; a poco de comenzar, Ortega dice en él lo siguiente:

"Descartes principió por dudar de todo el saber humano. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo. 'Todo principiante -dijo Herbart- es un escéptico, si bien todo escéptico es sólo un principiante'. Ahora estamos en el principio, y el principio de Descartes fué dudar de todos los principios y hacer de la duda el único y suficiente principio."<sup>5</sup>

La mención del juicio de Herbart por parte de Ortega -que se encuentra en varios lugares de sus obras- sugiere la relación entre la duda cartesiana y el escepticismo, cuando Descartes no es un

---

<sup>4</sup> O. C., V, pág. 503

<sup>5</sup> O. C., VIII, pág. 263

filósofo escéptico, sino que su proceso de duda entiende ésta como metódica y, por lo tanto, no real. Por otra parte, Descartes no sometió a duda "todos los principios", sino nuestras fuentes de conocimiento natural. (De acuerdo con lo que se afirma en la Tercera Parte del Discurso del método, su autor decide no reflejar en sus actos las incertidumbres de su espíritu y atenerse a una moral provisional por cuya primera máxima se obliga a permanecer en la religión en que se le educó desde su infancia.) Ni tampoco hizo de la duda "el único y suficiente principio", ya que el genuino propósito de Descartes es el logro de evidencias, siendo el "*Cogito*" paradigma o modelo de las mismas. Su "duda" es voluntaria y adquiere sentido dentro de la afirmación filosófica de ese propósito suyo que provoca la necesidad de verificación de sus opiniones bajo la forma de búsqueda de argumentos que sean opuestos a la convicción personal, para que no participando de su causa, no participen tampoco de dicha convicción, como los que Descartes procede a enumerar respecto al valor del conocimiento que proviene de los sentidos, de las costumbres y tradiciones o de la misma razón.

La generalización expresada en el mencionado título, "La duda, principio de la filosofía", no sólo queda justificada, según Ortega, a raíz del caso cartesiano, aunque sea Descartes quien la sitúa "para siempre" "en el umbral del conocimiento filosófico."<sup>6</sup> En efecto, afirma nuestro autor:

"conste que en esto -por lo menos en cuanto a la intención de reconocer que el filósofo debe comenzar así- no se diferencia Descartes de Aristóteles ni de Santo Tomás. Lo que pasa es que éstos no fueron capaces de cumplir lo que reconocían como mandamiento".<sup>7</sup>

Aduce Ortega juicios de Aristóteles contenidos en el Libro III de la Metafísica acerca de la "ciencia que se busca" y de cómo en ella

---

<sup>6</sup> ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, pág. 335

<sup>7</sup> O. C., VIII, pág. 263

"no se puede entrar 'si no se comienza por exponer las dudas que sobre el contenido de su tema surgen...' 'Es inherente a quienes pretendan investigar en ella dudar de lo lindo' ; es decir, a fondo ".<sup>8</sup>

Tal vez resulte más adecuada al pensamiento aristotélico que aquí se nos comunica la traducción del académico V. García Yebra para el verbo griego *διαπορέω* *plantear las dificultades*, aunque G. de Moerbeke lo traduzca por *dubitare* y Ortega siga a éste. García Yebra traduce *Met.* III, 995b: "Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos"; se simplifican las diferencias que se pueden apreciar entre el griego *ἀντίδικων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων παντῶν* ("todas las razones de los que litigan y discuten", podría ser la traducción literal) y el latino "*adversariorum et dubitantium omnes rationes*". A la luz de esta última afirmación del Libro III de la *Metafísica*, no parece que se trate propiamente de la actitud o del estado psicológico de *duda*, ni como recurso metódico, ni como consecuencia final de un proceso intelectual que no logra concluir ni positiva ni negativamente, sino del impulso crítico que obliga a depurar lógicamente los juicios manifestados desde enfoques contrapuestos o llegados a conclusiones contrarias sobre aquella determinada cuestión que está siendo objeto de interés filosófico, ya sean total o parcialmente acertados o erróneos. Más que como *duda*, en sentido estricto, aparece como deseo de conocer en la medida en que se es consciente de que tal conocimiento falta; se percibe el eco del *diálogo* socrático, que puede reconocerse también en la denominación aristotélica de la *Metafísica* como "la ciencia que se busca".

La duda no constituye origen de conocimiento, o "principio de la filosofía". Consideramos que la duda implica ya conocimiento: en primer lugar como determinación de aquello sobre lo que se duda, puesto que si se duda, se duda de "algo"; no cabe la duda sobre "nada" o la duda sin objeto, porque, entonces, no se estaría dudando. Toda duda, además, implica un "por qué" y todo "por

---

<sup>8</sup> *Ibid.* La traducción de Aristóteles es de Ortega.



qué" presupone un proceso intelectual que ha proporcionado conocimiento, aunque insuficiente, incompleto o confuso, del cual, por eso, surge la *duda*, no como actitud que deba considerarse característica del filósofo<sup>9</sup>, ni como conclusión inevitable de toda argumentación, sino como necesidad surgida en el proceso personal de investigación de someter a juicio bien las conclusiones a que otros han llegado acerca del mismo problema, bien las diferentes posibilidades racionales que pudieran haberse abierto en un momento dado, como caminos que deben ser examinados para hallar el verdadero. Por eso invertiríamos gustosos el "razonar implica dudar", consideración de Ortega sobre la cultura moderna, por *dudar implica haber razonado y razonar*. Si no se pudiera responder a la pregunta de por qué se está dudando, la duda carecería de razón de ser, sería absurda y, por tanto, sin valor filosófico alguno. La *duda* de la que habla Ortega es entendida como el punto de partida filosófico obligado que, según su personal interpretación, Aristóteles y Tomás de Aquino reflejarían en sus textos, de tal modo que al "que no duda primero *-prius-*, no se le hace manifiesta la verdad. *Sólo se hace manifiesta la verdad al que duda. Praedubitant autem manifestus*, dice la versión de la que parte Santo Tomás".<sup>10</sup> Esa "duda", sin embargo, no nos parece tal punto de partida, ni origen, sino que cuando aparece, lo hace dentro ya de un proceso de conocimiento sobre un objeto que escapa en mayor o menor grado a la aprehensión.

"¿Tiene sentido creer que ha inventado Descartes la duda metódica? Porque en esas frases de Aristóteles, a que Santo Tomás pone acento agudo, se declara la *conexión esencial entre la verdad teórica o de conocimiento exacto y la duda*. No hay verdad intelectual sin el *prius* de la duda. (...) La filosofía lo es en la medida en que comience con lo que tan admirablemente llama Santo Tomás la 'duda universal'. Bien entendido que lo hace comentando el texto aristotélico; (...) No se trata de Santo Tomás."<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Aunque así parece ser para Ortega: "La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano". *O. C.*, VIII, pág. 315

<sup>10</sup> *O. C.*, VIII, pág. 264

<sup>11</sup> *Ibid.*

Esta última frase de Ortega pudiera interpretarse en relación con la antigua inclusión en el *Índice de libros prohibidos* eclesiástico del Discurso del método, a causa precisamente de la duda metódica universal. No sería coherente, por lo tanto, que Santo Tomás de Aquino aceptase y utilizase propiamente la misma "*universalem dubitationem*" a la que, según sus Comentarios a Aristóteles, remite la ciencia que adopta la "*universalem considerationem de veritate*". Cabe matizar en este punto: no se da una duda real *a priori*, por principio, como sería esta duda universal. La duda, de acuerdo con las consideraciones que ya se han hecho más arriba, es siempre una duda sobre algo concreto.

El término "duda" empleado por Ortega en este contexto admite ser sustituido -salvo cuando se refiere al caso cartesiano- por las expresiones *falta de conocimiento*, o *conocimiento en proceso*, porque el contenido que se pretende transmitir se refiere a la consciencia del propio no saber, o del propio *no saber aún*, en función de un previo discurso racional inacabado. Y, entonces, sí tiene sentido la siguiente afirmación de Ortega: "No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare." Sólo que ese "esfuerzo cognoscitivo" ha sido iniciado ya y es condición del problema mismo. A continuación Ortega reitera: "El problema es la *quaestio*, la duda".<sup>12</sup> Realmente, el problema no es la duda; la duda, como estado interno de vacilación, indecisión o incertidumbre, no puede tomarse como sinónimo de *problema*, esto es de aporía, objeción o dificultad teórica o práctica de solución incierta. La duda es, más bien, la actitud mental consecuencia de las dificultades de conocimiento que plantea el concreto problema, por lo que no es principio de tal planteamiento. Si la duda es consecuencia del problema y éste supone, sí, ignorancia, porque no se conoce su solución, pero supone también conocimiento de los datos suficiente como para que pueda ser planteado, la duda no puede estimarse como "principio de la Filosofía", ni en el sentido de ser la actitud mental de la que parte, ni porque haya sido históricamente el estado psicológico general de los filósofos, ni porque se trate de algo consustancial con la

---

<sup>12</sup> *Loc. cit.*, pág. 265

filosofía, sino que lo que se encuentra en el origen de todo filosofar es alguna pregunta, siendo, por tanto, la actitud natural del filósofo la búsqueda de respuestas. En el "asombro" o la "admiración" ante las cosas, por ejemplo, de que hablaron Platón y Aristóteles como origen del filosofar, se contiene el preguntarse por lo que es objeto de asombro y admiración.

## 2- La importancia de la *creencia* como clave del vitalismo orteguiano

El párrafo sobre la cuestión de la *duda* que hemos venido comentando, se cierra con la relación que Ortega establece con la *creencia*:

"Si quedan cosas, así sea la más pequeña, de que se esté completamente seguro, no hace falta filosofía. En *esa seguridad, sin previa duda, que es la creencia*, por mínima que fuera su materia, puede el hombre afianzar su vida."<sup>13</sup>

El concepto de *creencia* forjado por Ortega tiene en su pensamiento la máxima importancia. Considera -es una de sus conclusiones más repetidas- que el origen del pensamiento filosófico está intrínsecamente vinculado a la quiebra de una previa creencia y se trata, asimismo, de una noción central en el antiintelectualismo y el vitalismo orteguianos, como apuntan las últimas palabras citadas del autor madrileño.

La genealogía empirista de este concepto (aunque no se encuentre sólo en autores empiristas) explica su reaparición en el pragmatismo, que presenta notables concomitancias con el pensamiento de Ortega, tan notables que, en 1924, nuestro autor hubo de rechazar su adscripción a esta filosofía por parte de algunos comentadores y, obligado precisamente por esa circunstancia a fijar bien sus propios conceptos, no vaciló en defender el carácter "indiferente a toda conveniencia vital" de la verdad, la cual -sostiene- "obedece a leyes absolutas, insumisas a

---

<sup>13</sup> La idea de principio en Leibniz... O. C., VIII, pág. 265

toda condición de tiempo y lugar"<sup>14</sup>, oponiéndose en esto al Pragmatismo al que califica de "vulgar escepticismo"<sup>15</sup>. "No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo merece en cuanto filosofía y tesis general -matiza Ortega en 1929- con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano, en beneficio de la pura contemplación. (...) Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos -de Platón como de Aristóteles-, y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación."<sup>16</sup> La lectura de los dos ensayos de Charles S. Peirce publicados en 1877 y 1878 con el título Mi alegato en favor del Pragmatismo, o la de las conferencias pronunciadas entre 1906 y 1907 por William James, publicadas asimismo en 1907, bajo el título Pragmatismo, muestra, en efecto, coincidencia de criterios (antiintelectualismo, utilidad vital de la razón, identificación del pensamiento basado en los principios lógicos y en los conceptos y categorías clásicas con el sentido común, que, a su vez, es sólo una fase a superar en la evolución del pensamiento, discusión sobre la verdad como "adecuación"... ) y también coincidencia terminológica, en particular por lo que se refiere a la "duda", las "ideas" y las "creencias". N. Abbagnano, por ejemplo, incluye a nuestro autor en el capítulo que dedica al Pragmatismo, situándolo, concretamente, en "el límite entre el pragmatismo y el existencialismo"<sup>17</sup>, del mismo modo que John Macquarrie lo sitúa "como Unamuno, entre el pragmatismo y el existencialismo".<sup>18</sup>

Cuando a cierta distancia temporal se consideran ambas formas de pensamiento, lo cierto es que los rasgos comunes a ambas se aprecian como algo más que coincidencias de superficie, dado que están encuadradas en el mismo marco epocal de objetivos y exigencias de reflexión. Bochenski define éstos muy sencillamente: romper con los criterios generales de la filosofía

---

<sup>14</sup> O. C., VIII, pág. 373

<sup>15</sup> *Loc. cit.*, pág. 376

<sup>16</sup> O. C., VII, pág. 297

<sup>17</sup> ABBAGNANO, N.: Historia de la Filosofía. Trads. J. Estelrich y J. P. Ballestar. Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1973, vol. III, pág. 529

<sup>18</sup> MACQUARRIE, J.: El pensamiento religioso en el siglo XX. Trad. J. Estruch. Ed. Herder, Barcelona, 1975, pág. 269

moderna, (1600-1900) e intentar explicar la realidad por la *vida*. Pues bien, los *filósofos de la vida*, a pesar de las diferencias individuales, presentan importantes caracteres en los que se muestran de acuerdo: el dinamismo o interés central por el devenir; el organicismo, basado en el modelo biologicista; el historicismo; el empirismo; el antiintelectualismo, incluso irracionalismo; el objetivismo, contra el idealismo; el pluralismo, contra los monismos materialista e idealista; el personalismo. El pensamiento de Ortega incluye todos estos rasgos. Cuando Bochenski determina qué escuelas filosóficas integran la llamada "filosofía de la vida", compartiendo, por tanto, los citados caracteres, señala las siguientes: la filosofía bergsoniana del *élan vital*, el pragmatismo norteamericano e inglés, el historicismo que arranca de Dilthey y la filosofía alemana de la vida.<sup>19</sup>

Los nombres de los representantes de estas escuelas constituyen el entorno filosófico de Ortega y conviene traerlos a colación para entender su preferencia por ciertos objetivos y temas filosóficos. El Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia estuvo precedido por la "filosofía de la acción", de Blondel y por los ataques al mecanicismo de Le Roy, después discípulo del propio Bergson, más radicales ambos autores en su anticientificismo que éste último. La corriente bergsoniana estuvo preparada, a su vez, por el "espiritualismo" voluntarista y personalista que arranca de Maine de Biran. En cuanto al Pragmatismo, su éxito en el mundo anglosajón -F.C.S. Schiller, Ch. Peirce, W. James, J. Dewey- no excluyó partidarios alemanes dentro del empiriocriticismo y del marxismo, como también lo fueron H. Vaihinger y G. Simmel. En cuanto al historicismo y el vitalismo biologicista alemán, les caracteriza la comprensión profunda del devenir vital y el rechazo del método científico-natural o físico-natural cuando se trata de obtener dicha comprensión. Ambas corrientes están influidas por F. Nietzsche. De nuevo ha de mencionarse a Simmel, dentro del historicismo, a R. Eucken, maestro de Max Scheler y, sobre todo, a W. Dilthey, con una pléyade de seguidores, coetáneos de Ortega muchos de

---

<sup>19</sup> BOCHENSKI, I. M.: La filosofía actual. Trad. E. Imaz. F.C.E., México, 1965, págs. 122-148

ellos, como asimismo historicistas no propiamente diltheyanos: O. Spengler, R. G. Collingwood, A. Toynbee. La filosofía alemana de la vida cuenta con L. Klages y H. von Keyserling. Todos estos nombres, como se ha señalado ya, por afinidad, pero también por contraste, constituyen claves, si bien no las únicas, para la comprensión del pensamiento de Ortega y la mejor ubicación de su vitalismo, o raciovitalismo, en uno de los contextos filosóficos de su tiempo, del cual el Pragmatismo es elemento importante.

La exposición acerca de la *creencia* se encuentra en el gran escrito de Ortega sobre este tema: Ideas y creencias, de 1934, destinado en principio a ser el primer capítulo de la obra que no culminó: Aurora de la razón histórica, "donde Ortega, según confesión suya, intenta la exposición de su metafísica"<sup>20</sup>, nada menos, lo que induce a pensar que toda su labor no es sino preparación para la misma. Pero también se da importancia a este concepto en Unas lecciones de metafísica (1932-1933), En torno a Galileo (1933), Historia como sistema (1935), en los cursos sobre La razón histórica y en el texto que se viene comentando, como también en Vives, de 1940, y en La idea de principio en Leibniz; además, Investigaciones psicológicas, como vimos más arriba, expone conclusiones orteguianas que remontan a 1915 su interés por este concepto. Sin embargo, no deben pasarse por alto algunas afirmaciones de Ortega a continuación del último fragmento transcrito, porque nos proporcionan un primer contacto con el múltiple contenido semántico que su autor confiere de hecho al término *creencia*, que exige un cuidadoso análisis.

### 3- La complejidad semántica del término *creencia* en los textos orteguianos

Comenzamos por ver que en sólo una página de La idea de principio en Leibniz<sup>21</sup> aparecen, a propósito de Aristóteles, varias

---

<sup>20</sup> GRANELL, M.: Ortega y su filosofía, pág. 137. Cf. ORTEGA: Una interpretación de la Historia universal, O. C., IX, pág. 83: "...un libro mío, por diversas andanzas no concluído, que se titula *Aurora de la razón histórica*"...

<sup>21</sup> O. C., VIII, pág. 266

expresiones diferentes, todas con el empleo del concepto del que hablamos. Son las siguientes:

"Aristóteles que -acaso- no creía ya en Dios, creía enormemente en las ciencias."

"Además, su fondo "primitivo y popular está lleno de fe en los dogmas de la plazuela; en los tópicos, 'opiniones reinantes' (...) Su filosofía está llena de 'evidencias' (...) lisa y llanamente prejuicios del 'sentido común'.

"(...) creía -sic, creer- en el principio de contradicción como ley inexorable de lo Real, etc."

Así, pues, en La idea de principio en Leibniz, Ortega habla de *creencia* en - primero- el caso de que Dios sea el objeto de la misma. (Pensamos, sin embargo, que Aristóteles plantea un "Dios", al que se ve llevado desde el análisis lógico del movimiento -el *primer motor*-, en cuya aceptación no hay lugar para la fe). En segundo lugar, habla de *creencia* en las disciplinas científicas. (Eso que aquí Ortega llama "creencia" en Aristóteles está en función de la lógica, porque las ciencias parten de la evidencia de los principios y leyes del razonamiento, campo en el que no tiene lugar fe alguna). En tercer lugar, *fe* en las opiniones emanadas del "sentido común". (¿Realmente piensa Ortega que Aristóteles aceptaba sin crítica eso que nuestro autor llama "prejuicios" y "tópicos"? Además, no puede sorprender en Aristóteles algo que está presente en los pensadores de todos los tiempos: su aceptación de las conclusiones de las ciencias de su momento histórico. Y, respecto a las "evidencias", ¿cabe reprochar -y con mayor motivo a lógico tan eminente- el rendirse ante los primeros principios y sus consecuencias directas o indirectas?). En tercer lugar, Ortega incluye -de forma muy coherente con las líneas maestras de su pensamiento- el "principio de contradicción" entre lo que llama "dogmas de la plazuela" y "opiniones reinantes", por tanto dentro de las meras "vigencias" sociales, afirmando que en Aristóteles es también objeto de *creencia*. En otro lugar de La idea de principio en Leibniz su autor afirma que

"la 'evidencia' de su evidente principio de contradicción es sumamente problemática y bastante ilusoria. Comenzar la ontología, mediante la cual vamos a ver si podemos averiguar lo que es lo Real o Ente, decretando que este no puede simultáneamente ser y no ser, ser tal y no ser tal, es teóricamente arbitrario. Porque aún no sabemos ni siquiera si con nuestro pensamiento podemos llegar a él. La 'evidencia', aun en el mejor caso, es pasión subjetiva. Había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantizaría ello lo más mínimo que valga para lo Real."<sup>22</sup>

Asimismo, en Ideas y creencias puede leerse: "La verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es, a su vez, mera teoría, idea y combinación intelectual."<sup>23</sup>

Julián Marías transcribe el párrafo de La idea de principio en Leibniz en su estudio Ortega. Las trayectorias, compartiendo, puesto que no la critica, la valoración de Ortega acerca del primer principio lógico y después de haber encomiado la citada obra en los siguientes términos: "Decía en 1958: 'Siento la tentación de decir que este es el libro más importante de Ortega, de todo cuanto escribió en su vida. Siento la tentación de ir más allá aún y agregar que es el libro de filosofía más importante publicado hasta ahora en el siglo XX'."<sup>24</sup> Ni Ortega ni Marías toman en consideración que cuanto se afirme en contra de la validez absoluta del principio de no contradicción se habrá elaborado desde ese mismo principio y, por tanto, se autoanula. Ya en páginas anteriores de esta Tesis se transcribieron textos de La razón histórica que quedaban al margen de dicho primer principio, cuya fuerza proviene de su evidencia inmediata, de su absoluta necesidad en el ejercicio de la investigación filosófica y científica, así como de toda otra actividad humana y de que implica la contradicción del juicio que se le oponga, el cual habrá de ser rechazado como imposible absolutamente. Ortega suprime tal validez y nos interesa señalar en especial que niega su alcance ontológico, cosa de la mayor

---

<sup>22</sup> O. C., VIII, págs. 204-205

<sup>23</sup> O. C., V, pág. 389. Ed. P. Garagorri, Madrid, 1995, pág. 31. (En adelante: Ed. P. G.)

<sup>24</sup> MARÍAS: *Op. cit.* Ed. Alianza, Madrid, 1983, pág. 441



importancia, como criterio de nuestras conclusiones en el presente trabajo. Dado que son éste y los demás principios y leyes lógicas, que lo presuponen, los que obligan y permiten trascender de la inmediatez empírica y con ello poner las bases de una metafísica del ser, aquí está la coherencia del planteamiento orteguiano: en la misma medida en que intente desmontar el principio primero, los juicios que lo tengan por fundamento y su valor trascendente, pretenderá fundamentar antiintelectualmente la realidad como exigencia de lo que entiende por *vida*, sobre el "suelo firme" de las *creencias*, considerando que la función de las *ideas* es secundaria.

La obra En torno a Galileo establece una importante relación entre la cuestión de la creencia y la del idealismo:

"El hombre está siempre en alguna creencia y vive entre las cosas *desde* ella, conforme a ella. Fué un error terrible de la época moderna, cuya génesis precisamente estudiamos, estar en la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual. Este error se llama 'idealismo'. La crisis que padecemos no es sino la multa que pagamos por aquel error."<sup>25</sup>

Dicha obra presenta asimismo la relación entre la *creencia* y la interpretación orteguiana de los *cambios* y las *crisis* históricas: éstas consisten -dice nuestro pensador- en un "dejar de creer en el sistema del mundo en que se creía hasta la fecha"<sup>26</sup>. Nos ocuparemos en su lugar de esta obra, ya que en ella se pretende explicar el "tránsito que hace el hombre de estar en la creencia de que Dios es la verdad a estar en la creencia de que la verdad es la ciencia, la razón humana; por tanto, del cristianismo al racionalismo humanista",<sup>27</sup> lo cual entra de lleno en el tema objeto de esta Tesis. Pero conviene ahora no pasar por alto las siguientes afirmaciones de Ortega acerca de la *evidencia*:

---

<sup>25</sup> O. C., V, pág. 124. Ed. P. G., pág. 159

<sup>26</sup> O. C., V, pág. 71. Ed. P. G., pág. 91

<sup>27</sup> O. C., V, pág. 82. Ed. P. G., pág. 104

"Una opinión forjada así por mí mismo y que fundo en mi propia evidencia es verdaderamente mía (...) al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo. Y la serie de actos, de conducta, de vida, que esa auténtica opinión engendre y motive, será auténtica vida mía, será mi auténtico ser. (...)

Ahora bien, (...) Una gran porción de los pensamientos con que vivimos no los pensamos con evidencia (...) las hemos oído decir, las dicen los otros. Jamás hemos procurado repensarlas (...) y buscar su evidencia."<sup>28</sup>

Es preciso puntualizar los conceptos clave del texto citado: *opinión*, *evidencia*, *autenticidad*, porque en el pensamiento orteguiano queda trastocado su significado técnico ordinario.

Se define como *evidente* el conocimiento de principios o de axiomas que se imponen al espíritu de manera inmediata o mediata, por implicación deductiva, excluyendo toda duda. Es discutible, por lo tanto, que *opinión* y *evidencia* puedan identificarse, como Ortega parece darnos a entender. La *opinión* no excluye la posibilidad de error; contiene una *certeza* que, por grande que sea, no alcanza el nivel de la *evidencia*. Esta no es el fundamento de aquélla, puesto que dejaría de merecer el nombre de *opinión* si procediese de algún conocimiento evidente.

Por otra parte, vincular la *evidencia* a la *autenticidad* (concepto éste, como otros de Ortega, que emparenta a nuestro pensador con la filosofía existencialista) significa insistir en una noción de *evidencia* que pierde su valor universal y su necesidad lógica, para convertirse en estimación surgida del existir puramente individual, cosa que nos confirman las siguientes palabras de La idea de principio en Leibniz:

"Algo es 'evidente' para uno (...); por tanto, es verdad para uno, incuestionable, sin que uno sepa por qué ni cómo es verdad."<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> O. C., V, pág. 73. Ed. P. G., pág. 93

<sup>29</sup> O. C., VIII, pág. 202

Sin embargo, decir "mi propia evidencia" ¿no contradice el concepto mismo de *evidencia*? Lo evidente no puede serlo sólo para mí, porque implica una verdad objetiva que provoca el asentimiento general al imponerse con fuerza irresistible.

El fragmento transcrito permite comprobar la motivación vitalista del desplazamiento orteguiano del significado del término *evidencia*. Es aún más claro en las siguientes líneas:

"Cuando mecánicamente digo que 'dos y dos son cuatro', cuando lo pienso y repito (...) sin la evidencia de que, en efecto, dos y dos son cuatro, no he *vivido* ese pensamiento y durante el tiempo que he empleado en pseudo-pensarlo y pseudo-decirlo, he anulado mi real vivir, he pseudo-vivido."<sup>30</sup>

Como vemos, son los efectos en orden a la *autenticidad* de la *vida* -la cual es soledad radical, intransferible quehacer, forja de la propia individualidad, del propio "sí mismo", a través de la constitución de opiniones que se convierten en evidencias en la medida en que son personales (aunque hemos de decir que nos resulta incomprensible un quehacer sin agente con entidad previa al propio actuar; un individualizarse sin sustancialidad; un "*ensimismarse*" sin mismidad sustantiva -puesto que se trata de un autogenerarse sin *ente* que se genera-; una evidencia, repetimos, subjetiva) son los efectos *vitales*, decíamos, es el constituirse en *vida*, lo que define y da contenido propio, según Ortega, a las *evidencias*, que vienen entonces a coincidir con lo que el autor entiende por *creencias*.

Resumiendo ahora, el término *creencia* ha sido utilizado, primero, para dar nombre al asentimiento cuya causa es la fe religiosa y cuyo objeto sobrepasa la racional comprensión. En Historia como sistema se habla de la creencia medieval en un ente todopoderoso y omnisciente como objeto de lo que Ortega llama, con expresión tomada de los teólogos, "fe viva", es decir, "aquella que nos basta para vivir"<sup>31</sup>, opuesta a la "fe muerta", ineficaz, pero

---

<sup>30</sup> O. C., V, pág. 75. Ed. P. G., págs. 95-96

<sup>31</sup> Historia como sistema, O. C., VI, pág. 17

no totalmente desarraigada aún del espíritu y diferente, a su vez, de la débil "fe cansada". No se sitúa en el siglo XV, comienzo de la ciencia físico-matemática, el término de dicha "fe viva"; su auténtico descenso se produce a partir de la Ilustración y esa lenta caída conducirá no a una "fe inerte", sino a una fe problemática, para desembocar ya en nuestros días en la "fe cansada". De ella, en curiosa coincidencia, ha hablado también Juan Pablo II, refiriéndose a la fe en Europa. En rigor, sin embargo, no cabe hablar de "fe cansada". Todo cansancio proviene de un ejercicio y lo que se denuncia precisamente es la falta de ese ejercicio activo en la fe de Europa, por lo que cabe interpretar que ese llamarla "cansada" constituye una expresión eufemística que intenta suavizar su auténtico estado de fe agonizante (no "agónica", en sentido unamuniano). Cuando Ortega afirma que en "el siglo XVI las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva",<sup>32</sup> esta generalización nos obliga a una nueva precisión crítica. ¿Puede afirmarse que se había "perdido la fe en Dios, en la revelación", en el que fue el siglo de la Reforma y de la Contrarreforma? Primero: no se desconfiaba de la Revelación, sino que precisamente se discrepa sobre el grado de fidelidad a la misma. Segundo: toda generalización conlleva un margen de error, mayor o menor, pero exige como fundamento un número suficiente de casos comprobados y lo cierto es que nuestro autor no encontraría ese fundamento en la historia de los siglos que menciona. Tercero: quedan identificadas precipitadamente en la afirmación de Historia como sistema dos cosas que pueden y deben distinguirse: la fe en Dios y la fe en la Revelación.

Ortega habla también de "fe inerte", pero esta expresión es problemática en sus términos, porque "fe" y "muerta" se excluyen. La fe no es independiente del hombre que la vive. Se puede decir que en tal o cual sujeto la fe ha muerto, lo que no es igual que hablar de la pervivencia de una "fe muerta". Una cosa es la fe débil, "cansada" y otra la "fe muerta"; si la fe está muerta, no está ya en el sujeto y ni siquiera puede decirse que quede rescoldo de la misma, cosa que sí puede darse, sin embargo, en la fe débil o

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*

vacilante. En Vives (1940) Ortega repite así la idea que comentamos:

"Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras, topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o 'muerta' y cuando es duda."<sup>33</sup>

Este texto establece, como vemos, la relación entre la *creencia* y la *duda*, presentando ésta como un posible estado de la primera:

"Porque el estado de duda pertenece al mismo estrato de las creencias, es un modo deficiente del creer. Dudar no es simplemente creer que no frente a creer que sí, ni tampoco vacío de creencia. Por el contrario, es un creer doble. *Estamos* en la duda porque dos creencias incompatibles batallan dentro de nosotros, y entre ambas oscilamos, fluctuamos."<sup>34</sup>

Estar ora en la creencia afirmativa, ora en la negativa respecto del mismo objeto, no es estar en *duda*, porque cuando se niega no se duda y si se afirma, tampoco. ¿En qué consiste, pues, dudar? Después de estar en una creencia y en su opuesta, se concluye en que no se encuentra razón alguna que haga más aceptable la afirmación que la negación, la creencia afirmativa, que su opuesta negativa. Aparece entonces la duda que podríamos llamar "estática": suspensión del juicio que se impone como conclusión del examen racional. (Pensemos, por ejemplo, en la posición agnóstica, que no encuentra más razones para afirmar la existencia de Dios que para negarla). Si no se abandonan las posiciones opuestas, sin embargo, en el caso de que no merezcan adhesión completa, sino que se conserva de las dos lo que se juzga compatible y acertado parcialmente, permaneciéndose en la incertidumbre por lo incompatible del resto de los elementos, se produce la duda que llamaríamos "dinámica". Luego, para que la

---

<sup>33</sup> O. C., V, pág. 500

<sup>34</sup> *Ibid.*

duda sea posible, han de poder ser aceptables elementos de ambas creencias. Lo que sucede es que ha de ser el análisis racional el que dictamine en uno y otro caso y, si es así, es de *ideas* de lo que hay que hablar, ya no, propiamente, de *creencias*, porque, según el propio Ortega,

"Los teólogos tenían razón cuando hablaban de que la fe es ciega. (...) Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérselo cuestión, y la creencia es lo incuestionable."<sup>35</sup>

No es, sin embargo, tan "ciega" la fe teologal, puesto que se basa en los llamados "preámbulos".

Volviendo a la utilización del vocablo *creencia* en la variedad de sus significados que veníamos comentando, ha sido empleado por parte de Ortega, en segundo lugar, para denominar la actitud de confianza no sólo en el método científico, en la medida en que combina el ejercicio de la razón y la experiencia, lo cual excluye un fundamento de fe, (Ortega se expresa en los mismos términos cuando habla de esta confianza en otros autores, además de Aristóteles, e, incluso de sociedades o épocas), sino en sus contrastados y efectivos logros, los cuales generan confianza en sus posibilidades y, en la misma medida, lo que llamamos *credibilidad*. En *Investigaciones psicológicas* Ortega había dejado ya dicho que "en la ciencia aspiramos a creer en vista de fundamentos, de pruebas"<sup>36</sup> Puede darse la creencia, en efecto, en la ciencia y, por tanto, como en toda creencia, un componente de fe, elemento éste de carácter psicológico, subjetivo, profundamente vinculado a la personalidad individual. Tanto un científico como quien no lo sea pueden afirmar que "creen" en determinada teoría científica, en la medida en que ésta no produzca certidumbre completa y, por lo tanto, implique elementos problemáticos que abran un margen a la duda. Estaríamos entonces ante una creencia cuyos motivos de credibilidad se basarían en la autoridad de un científico, por el prestigio que ha podido adquirir en función de su

---

<sup>35</sup> O. C., V, pág. 501. "Toda fe es ciega", generaliza Ortega en *Del Imperio romano*, O. C., VI, pág. 62

<sup>36</sup> O. C., XII, pág. 422.

reconocimiento por otros científicos relevantes, cosa que en principio nos llevaría a aceptarla, poniendo entre paréntesis por nuestro acto de fe el margen abierto a la revisión de esa teoría, que no dejaríamos de tener presente, avisados por nuestro conocimiento de la historia de las ciencias.

Hay en toda creencia ciertos elementos comunes que consideramos esenciales y que conviene señalar -Ortega no los toma en la consideración que a nuestro juicio merecen- aunque su carácter varíe, según de qué clase de creencia se trate: en primer lugar, la *autoridad* en la que se confía como aval de la creencia y cuyo sentido radica en que el objeto de la creencia no es directamente verificable por el sujeto que lo acepta; si lo fuese, la autoridad no sería necesaria. En segundo lugar, los *motivos objetivos de credibilidad*. En tercero, los *motivos subjetivos*, como, por ejemplo, la importancia del asunto para el sujeto. Cuarto: máximamente en la creencia religiosa, pero no exclusivamente en ella, el *salto* a dimensiones de realidad que desbordan la comprensión. Este paso es precisamente lo que hace "agónica" la fe, en expresión unamuniana, "interrogativa", como lo dice Antoine Vergote, o "combatida", en palabra de B. Welte. Escuchemos a estos dos últimos autores:

"La fe es al mismo tiempo certidumbre e interrogación, puesto que la evidencia de su objeto, aunque real, no es nunca total. Las realidades de la fe no se imponen a la razón con rigor absoluto ni determinan irresistiblemente el afecto y la voluntad. Al seguir reclamando la razón, en su dominio, garantías que basten a saciarla, la fe deberá, a cada instante, sustraerse a esta empresa imperialista de la razón, y no podrá mantenerse sino a costa de una incesante lucha contra ella; el salto en el vacío no dejará jamás de renovarse. La duda metódica de la razón, durará en tanto persista la fe, pero, lejos de disminuirla, constituye el medio donde se descubre la certidumbre misma del acto de la fe.

Por otra parte, el asentimiento a la fe no es jamás total. Como todo proyecto humano, se lleva a cabo progresivamente, encontrando en toda experiencia una ocasión nueva para realizarse. Hay, por lo tanto, una duda

inmanente a la fe, de un orden distinto que la duda de la razón."<sup>37</sup>

"La fe en el misterio de Dios será siempre una fe combatida. Combatida por la preocupación, la cual no deja que nos abandonemos gustosos; combatida por la impertinencia del mundo finito (...) porque ese mundo presiona sobre el conjunto y cada uno de los elementos de cuanto existe.

A las circunstancias expuestas se debe en el fondo que el hombre se encuentre ante el misterio de Dios de modo que *pueda* sí creer en él pero sin que se vea obligado a hacerlo."<sup>38</sup>

En el propio Catecismo de la Iglesia Católica, incluso después de haberse establecido que: "La fe es *cierta*, más cierta que todo conocimiento humano, porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir. Ciertamente las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas, pero 'la certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural' (S. Tomás de A., s. th. 2-2, 171, 5, obj. 3)"<sup>39</sup>, podemos leer también lo siguiente: "Ahora, sin embargo, 'caminamos en la fe y no en la visión' (2 Co 5, 7), y conocemos a Dios 'como en un espejo, de una manera confusa, ... imperfecta' (1 Co 13, 12). Luminosa por aquel en quien cree, la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad. La fe puede ser puesta a prueba. El mundo en que vivimos parece con frecuencia muy lejos de lo que la fe nos asegura; las experiencias del mal y del sufrimiento, de las injusticias y de la muerte parecen contradecir la buena nueva, pueden estremecer la fe y llegar a ser para ella una tentación."<sup>40</sup>

En tercer lugar, *creencia* ha designado la aceptación, al parecer acrítica, de lo que cultural o socialmente "se piensa" o es adoptado como norma.

---

<sup>37</sup> VERGOTE, A.: Psicología religiosa. Trad. M. Herrero de Miñón. Ed. Taurus, Madrid, 1969, pág. 300

<sup>38</sup> WELTE, B.: ¿Qué es creer? Ideas para una filosofía de la religión. Trad. C. Gancho. Ed. Herder, Barcelona, 1984, pág. 48

<sup>39</sup> Ed. 1992, 157

<sup>40</sup> Ed. cit., 164



"Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno de por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, nos encontramos constituida, establecida colectivamente, con vigencia social, en suma, un estado de fe."<sup>41</sup>

En este caso, la comunidad, o, más exactamente, los gobernantes, los legisladores o aquéllos a quienes se reconozca alguna forma de liderazgo social, se erigen en esa autoridad que en todo "estado de fe", de una forma o de otra, merece nuestro crédito y que, aquí, respalda los usos y normas en los que "creemos".

"Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuese una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. (...) Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar 'dogma social' al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para continuar nuestra meditación."<sup>42</sup>

Quizá convendría una mayor especificación de los significados que Ortega concede a ciertos términos de honda

---

<sup>41</sup> Historia como sistema. O. C., VI, págs. 18-19. En el mismo sentido, Vives. O. C., V, pág. 501: "no puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva." Por cierto que la expresión "estado de fe", que Ortega ha empleado, aparece en la vigésima conferencia pronunciada por William James dentro de su Curso impartido en la Universidad de Edimburgo sobre el problema de la religión natural, es decir, las *Gifford Lectures* de 1901-1902. James señala al profesor Leuba, del que transcribe algunos párrafos, como autor de dicha expresión, introducida en "American of Psychology", VII, pág. 345. *Vid.* JAMES, W.: Las variedades de la experiencia religiosa. Trad. F. Yvars. Eds. Península, Barcelona, 1986, pág. 376

<sup>42</sup> O. C., VI, pág. 19

raigambre y prolongada historia en el ámbito del pensamiento, que nuestro autor extrae de sus contextos propios y traslada a hechos y situaciones diferentes, probablemente llevado del impulso literario que late en la formación de las metáforas, en las que la obra de Ortega es tan pródiga, no siempre, si se nos permite expresar nuestra opinión, para bien de la exposición de ideas filosóficas, aunque acorde con su propósito antiintelectualista. La palabra "dogma" aplicada a lo que socialmente se impone, pierde su significado teológico propio, con lo que deja de servir para dar nombre a este concepto teológico y está por ver que sea de utilidad para expresar en su nuevo contexto lo que Ortega pretende. A una creencia, colectiva o no, en sentido lo más amplio posible, no cabe considerarla "dogma". Teológicamente hablando, es decir, *desde dentro* de la ortodoxia católica y, por ejemplo, en oposición a lo manifestado por Unamuno<sup>43</sup>, el dogma no surge de la creencia, sino que es ésta la que se deriva de aquél cuando se presenta como verdad trascendente cuya comprensión excede de la razón y obliga en función de una autoridad basada en la Revelación. Claro que Ortega no se está refiriendo al dogma religioso, pero sí está intentando establecer una analogía, transfiriendo el carácter de absolutez, de validez intemporal, por tanto, ahistórica, propios del dogma, a las vigencias sociales. Aquí se encuentra el problema justamente. Está hablando de algo que se impone a la generalidad de las personas con independencia de sus particulares ideas, actuando por encima de esas particularidades como un elemento de uniformidad y cohesión. Pero no resulta equiparable con el concepto de "dogma", porque Ortega alude a convenciones útiles o incluso necesarias para el grupo social que en ningún momento tienen el carácter irreformable de lo que el catolicismo entiende como dogmas.

---

<sup>43</sup> Así, en carta a P. de Múgica: "La fe es la fuerza del alma que engendra el dogma, no la que cree en él y lo retiene; es fuerza creadora, no receptiva. Fe, verdadera fe, enorme ímpetu del alma que engendra la idea, el dogma, pero el dogma vivo, ondulante, flexible, sujeto a evolución, no ese pobre despojo, muerto, cadáver osificado que se recibe por tradición." (FDEZ. LARRAÍN, S. (ed.): Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. Eds. Rodas, Madrid, 1972, pág. 171

En cuarto lugar, Ortega ha llamado "creencia" al asentimiento inevitable que provoca la máxima evidencia lógica: el principio de no contradicción. Nada parece más impropriamente considerado como objeto de *fe* que semejante conocimiento, porque en toda creencia lo que hace posible el acto de fe es precisamente el margen de duda racional que conlleva y aquí no hay lugar para ese margen problemático. Ortega pone en entredicho la absolutez del principio de no contradicción, incluso "para nuestras dicciones" y lleva a cabo una reducción de la "evidencia", en su más estricto y pleno sentido, a un simple fenómeno psíquico de "pasión subjetiva" o a un juego de convenciones intelectuales. Se pone aquí de manifiesto más radicalmente que nunca el antiintelectualismo, pensamos que de raíz nietzscheana, que hemos visto ya aparecer en algunos de los textos orteguianos analizados más arriba y que tendremos ocasión de volver a considerar. Nos resulta difícil compartir tales criterios. Desde nuestra posición, el campo de la *creencia* y el de la *evidencia* se excluyen mutuamente. La evidencia tiene sus exigencias propias y no basta como una de éstas la fuerza de imposición de un concreto pensamiento, porque ciertas interpretaciones pueden presentársele como absolutas evidencias a personas de bajo nivel cultural y no pasar de meras certidumbres, incluso muy improbables, para personas de mayor formación intelectual. Toda evidencia ha de imponerse, pero el hecho de que se dé tal imposición no es, por el riesgo de subjetivismo de la misma, criterio suficiente. De aquí que el ámbito de lo *evidente* deba circunscribirse a los principios y leyes formales del pensamiento y a todo aquel conocimiento que los implique o de ellos se deduzca.

La obra En torno a Galileo nos invita a desarrollar, entre otros, un tema especialmente importante: el enfoque sobre el *ser* desde la nueva racionalidad histórica. Esto nos permite enlazar, a su vez, con una afirmación de Ortega que señalábamos en el capítulo I, cuyo comentario tiene su lugar en este punto de nuestro trabajo: "De todas suertes queda convertido el ser en el correlato de una convicción, en el objeto de una opinión."

En efecto, Ortega comienza la exposición de la que vamos a ocuparnos, con estas palabras:

"Aunque parezca increíble, las filosofías del pasado no se han hecho aisladamente cuestión (...) de si estas dos presunciones son firmes. Dan por supuesto, desde luego, que las cosas tienen por sí mismas un ser, y comienzan sin más a investigar cómo es ese ser. (...) Y en casi todas ellas late la convicción de que el hombre sólo es propia y plenamente hombre cuando se ocupa en saber."<sup>44</sup>

El pensamiento europeo, pues, descansa, dice nuestro pensador, sobre dos pre-supuestos no debidamente analizados. Sin embargo, el primero que Ortega señala no merece tal nombre. Lo expondremos ahora con otras palabras del autor:

"Que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante que aquella inmediata y paladina, una realidad latente a la cual llamamos su ser."<sup>45</sup>

El ser en sí de las cosas -consideramos que éste es el significado que debemos dar a la expresión orteguiana "por sí"- no es "supuesto", pensamos, sino conclusión, y no precisamente unánime en "las filosofías del pasado". Tal conclusión procede de aquellos filósofos que no pueden aceptar lo percibido como *ser* de lo que es, sino que, llevados de exigencias racionales, consideran que lo fenoménico exige radicación sustancial más allá del dato positivo. Como consecuencia, emprenderán la indagación acerca de su naturaleza. Pero son los filósofos los que indagan, y por tal indagación son metafísicos, precisamente. A la mayoría de los hombres no se les impone la necesidad de ocuparse en el ser, auténtica "sabiduría" superior al conocimiento propio de las ciencias particulares, según Aristóteles, de quien Ortega trae a colación la afirmación inicial de su Metafísica: "la idea según la cual el hombre está inclinado naturalmente a saber", juzgándola

---

<sup>44</sup> O. C., V, pág. 82. Ed. P. G., Madrid, 1994, pág. 105.

<sup>45</sup> *Ibid.*

"una de las ideas más tercas, más insistentes a lo largo de la tradición intelectual humana".<sup>46</sup> Claro es que la vida humana se construye sobre el "saber" para el que todo hombre normal está capacitado. Incluso en su más elemental cotidianeidad el hombre se mueve en y por el saber que cualquiera de sus actos exige. Se comprenden bien los términos orteguianos: la vida es inseparable del conocimiento, el conocimiento es necesidad vital. Sin embargo, ese "saber" potencial en los hombres, no se manifiesta como *afán de sabiduría* en todos, sino en la minoría constituida por los filósofos, minoría de la que, por cierto, Ortega se parece que se autoexcluye:

"No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas, si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí."<sup>47</sup>

"¿por qué me voy a interesar en hacerme pensamientos que reflejen el ser de las cosas? ¿Por curiosidad? (...) La curiosidad es casi, casi la definición de la frivolidad misma. En el mejor caso, la ciencia sería bajo tal perspectiva una afición. (...) La palabra misma filosofía arrastra milenariamente este estigma de frivolidad: significa sólo la afición a saber."<sup>48</sup>

Ortega desatiende el significado propio del término "curiosidad", que no es otro que deseo de conocer y de saber, emparentado etimológicamente con la idea de *cuidado*. La ciencia nace de la curiosidad y es ésta la que continúa manteniendo la vocación científica. De sostener implícitamente en este párrafo que la ciencia es la que se ocupa en el *ser* de las cosas, cuando el *ser* es objeto de la filosofía, procede una calificación de la filosofía como *frívola afición*, que nos es incomprensible, aun teniendo en cuenta que el estilo orteguiano concede valor definitorio a la exageración.

Recordemos que Ortega trastoca los términos del problema: para él, *saber* es, propiamente, saber cada hombre a qué atenerse

---

<sup>46</sup> *Ibid.* Ed. P. G., pág. 104

<sup>47</sup> *Loc. cit.*, pág. 83. Ed. P. G., pág. 106

<sup>48</sup> *Loc. cit.*, pág. 84. Ed. P. G., pág. 107

respecto a las cosas de su circunstancia. Por otra parte, lo que cada hombre hace con las cosas, eso mismo hace de ellas: el *ser* de las cosas es, en definitiva, la relación que con las mismas establece cada hombre. Así, por fin, el *ser* de las cosas se resuelve en quehacer humano; el *saber* lo es de salvación, y quehacer de salvación de la circunstancia y del yo es la definición orteguiana de la *vida*. No es difícil asentir a este sencillo esquema de interpretación, siempre que no se pretenda con él dar por agotadas las dimensiones y significado de la realidad, tanto de "las cosas" como del propio ser humano, sino referirse a la descripción -que en ocasiones llega hasta la trivialidad- de las relaciones existenciales entre ambos. Si el "salvar" la circunstancia y el yo condujese a la necesidad de ahondar en la fundamentación ontológica de ambos -pensamos que eso es lo que verdaderamente ocurre- el esquema orteguiano habría de verse desbordado.

Dicho esquema antiontológico del que Ortega pretende extraer sustancia filosófica, ¿en qué está fundamentado? Veámoslo:

"Pues puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo".<sup>49</sup>

No nos parece debidamente justificado que el hombre hubiera de desinteresarse de las cosas y del ser de las mismas en el caso de que tuviesen un ser "por sí". En cuanto a la explicación de Ortega, ¿por qué el hombre ha de sentirse más "perdido" en las cosas porque éstas no tengan un ser propio? El hombre se siente perdido en el mundo -que no es lo mismo que en las cosas- porque él mismo comienza por ser para sí una tremenda interrogación y en ella prioritariamente, y no en otra, surge su deseo de conocimiento.

Cuando se refiere a la "invención" humana del ser de las cosas, ¿de qué *ser* de las cosas habla nuestro autor? Del ser *por* el que o por quien las cosas son? ¿Del ser *que* son las cosas y del de

---

<sup>49</sup> *Loc. cit.*, págs. 84-85. Ed. P. G., pág. 108

cada cosa en particular? *¿Del hecho de ser las cosas?* Habla del significado vital de las cosas para cada hombre; por lo tanto, del *estar* las cosas en relación con él, y de cómo, al reducirse el ser de las cosas a ese estar en relación conmigo, puedo ser considerado el artífice, el "inventor", el "hacedor" del ser de las cosas.

"El ser -que parece significar lo que ya está ahí, lo que *ya* es-, consistiría en algo que hay que hacer (...) el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas. (...) El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas."<sup>50</sup>

El ser de las cosas es algo que hay que hacer, luego no lo tienen ellas por sí. Si no son por sí, ni se plantea Ortega que sean por otro, no hay duda de que son por mí. De nuevo el inmanentismo vitalista de un autor que se atribuye la superación del inmanentismo idealista. Pero las cosas son para todos los hombres, luego su ser sería hecho por todos y cada uno de ellos. Entonces cabe preguntarse si el ser de las cosas -desde el hombre y por el hombre- es el mismo ser para todos los hombres; y si se respondiese negativamente, ¿cómo entender entonces que cada cosa tuviese un ser sin nada que ver con el ser que cada uno de los demás hombres pondría en cada cosa?

"Ah!, entonces ya se comprendería que al hombre le interese el ser de las cosas, que el hombre se ocupe en pensar sobre ellas para averiguarlo."<sup>51</sup>

Si el hombre hace el ser de las cosas, una de dos: o pone algo que constituye conocimiento suyo, o pone algo que no sólo desconoce, sino que le va a resultar problemático conocer. El hombre da a las cosas un ser que desconoce, ya que ha de ocuparse en indagar sobre el mismo. Todo este planteamiento resulta absurdo si se aborda desde el punto de vista lógico y es buena prueba de lo lejos que la mente de Ortega se encuentra de la

---

<sup>50</sup> *Loc. cit.*, pág. 85. Ed. P. G., *ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

metafísica realista clásica. No cabe interpretar su pensamiento en los términos de tal ontología, porque ambos son antitéticos. El ser de las cosas consiste para Ortega en el pensar del hombre sobre ellas de acuerdo con las exigencias de su circunstancia, en función del "atenimiento" a ellas a que la circunstancia le obliga:

"el hombre se encuentra vitalmente, esto es, realmente perdido entre las cosas, y ante las cosas no tiene más remedio que formarse un repertorio de opiniones, creencias o de actitudes íntimas respecto a ellas. Con este fin moviliza sus facultades mentales construyendo un plan de atenimiento frente a cada una y a su conjunto o universo. Este plan de atenimiento es lo que llamamos el ser de las cosas."<sup>52</sup>

Sustituyamos el término "ser" por el de "significar": el significado que las cosas adquieren en la existencia de cada hombre constituye un ámbito de reflexión distinto al de la problemática filosófica del ser en sí de las cosas y del ser propio de cada cosa. Que un pensador centre su investigación en la historicidad del significado de las cosas es perfectamente legítimo. No compartimos, sin embargo, que se sustituya con ella o se reduzca a ella la cuestión del *ser*.

Si a continuación volvemos a la obra Ideas y creencias, hallaremos nuevos ejemplos que añadir a los citados más arriba. En ellos los objetos de la creencia no son cuestiones de aprehensión intelectual, sino fácticas, en las que nuestro "contar con" tiene un fundamento puramente empírico. Tampoco aquí resulta aceptable el vocablo "creencia"; en toda creencia hay algo inverificado, pero aquí se trata de certezas que no están basadas en motivos racionales de credibilidad, sino en datos primarios de experiencia que no dejan margen a dudas razonables. Debe tenerse en cuenta que Ortega no entra en el tratamiento filosófico de la cuestión humeana de la *creencia*, por ejemplo, como carácter de nuestras expectativas respecto al curso de la Naturaleza, o como nivel de conocimiento propio de las *cuestiones de hecho*, dentro de unos principios que conducen a un concepto de "experiencia" cuyo

---

<sup>52</sup> *Loc. cit.*, págs. 87-88. Ed. P. G., pág. 112



análisis no es llevado a cabo por el pensador madrileño. Esta cuestión viene a la mente también cuando leemos En torno a Galileo. Primero nos dice su autor:

"Pero a mí me preocupa ahora existir en el instante que viene, en el futuro y lo que en él me pueda pasar. El presente no me preocupa porque ya existo en él. Lo grave es el futuro."<sup>53</sup>

El hecho de existir en presente, ¿permite suprimir la preocupación en ese presente? Y si fuese así, como nos dice Ortega, ¿por qué habría de preocuparme el futuro, si cuando estoy en presente no tengo preocupación, "porque ya existo en él"? Toda preocupación de futuro, que ha de ser preocupación por lo que será un presente, no merece ser objeto de preocupación porque aún no es y, cuando sea, será presente y entonces, según la fórmula orteguiana, no habrá de preocupar, al existir ya en él.

Es a continuación cuando sospechamos que un tácito Hume inspira las palabras orteguianas:

"Esta tierra de ahora que mis pies pisan es una cosa que está ahí, pero la tierra de luego, la del inmediato futuro no está ahí, no es una cosa, sino que tengo yo ahora que inventarla, que imaginarla, que construirmela en un esquema intelectual, en suma, en una creencia sobre ella."<sup>54</sup>

En efecto, la tierra de mañana no puede estar en este ahora. Resultaría una trivialidad, si no se ocultase tras esta verdad la cuestión de la necesidad de la conexión causal y tras ésta, la cuestión del principio de no contradicción. Estas evidencias lógicas son puestas en entredicho por Ortega, quien las considera *creencias* culturalmente relativas, más aún, en crisis, ya que son los fundamentos de la metafísica de la "coseidad" y de la "sustancialidad", que la razón histórica excluye. Como Hume, no podrá Ortega encontrar más base que la puramente psicológica

---

<sup>53</sup> *Loc. cit.*, pág. 85. Ed. P. G., pág. 108

<sup>54</sup> *Ibid.* Ed. P. G., pág. 109

para "saber a qué atenerse" respecto a la tierra y sentirse "tranquilo porque me adaptaré a lo que creo inevitable."<sup>55</sup>

Por otra parte, resulta extraño que Ortega dé a estas *creencias* que podríamos llamar "empíricas" valor superior a las *ideas*, no obstante haber considerado problemáticas las realidades puestas como objetos de esas creencias, de acuerdo con lo analizado más arriba en relación con las percepciones sensibles.

Cuando el término *creencia* no se utiliza en su sentido más propio y estricto como acto de fe referido al ámbito de lo trascendente que la religión califica como sobrenatural -el propio Ortega afirma que la fe religiosa es forma modélica de la creencia, y a ella alude cuando afirma: "Toda fe es recibida. Por eso su prototipo es 'la fe de nuestros padres'"<sup>56</sup>-, se lo estará empleando en sentido traslaticio, refiriéndose entonces a ámbitos naturales o mundanos. En este caso, el campo de la "creencia" viene a coincidir con el de la *certeza*, la cual reviste modos diferentes y conlleva siempre conocimiento en grado mayor o menor de probabilidad, así como pueden darse en él incidencias de tipo subjetivista, de acuerdo con el margen de confianza que el sujeto puede añadir a la probabilidad objetiva, para completar su seguridad. De aquí que el campo de la evidencia y el de la certeza puedan diferenciarse bien, por la posibilidad de encontrarse erróneamente en una certeza, contra lo que ocurre en la evidencia.

Los anunciados ejemplos empíricos de Ortega en su obra Ideas y creencias son los siguientes:

"El lector está en su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle. (...) Pues bien, (...) por mucho que busque en su conciencia no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle. El lector no se ha hecho cuestión ni por un momento de si la hay o no la hay."<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *O. C.*, V, pág. 407. Ed. P. G., pág. 55

<sup>57</sup> *Loc. cit.*, pág. 386. Ed. P. G., pág. 27

"una de las creencias más elementales que poseemos y sin la cual tal vez no podríamos vivir: la creencia en que la tierra es firme, a pesar de los terremotos"<sup>58</sup>

"Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar al través de los edificios: evitamos automáticamente chocar con ellos sin necesidad de que en nuestra mente surja la idea expresa: 'los muros son impenetrables'. En todo momento, nuestra vida está montada sobre un repertorio enorme de creencias parejas."<sup>59</sup>

"Si se nos pregunta qué es realmente eso sobre que pisan nuestros pies, respondemos al punto que es la Tierra. (...) Tal es la firme creencia en que estamos (...) no nos hacemos cuestión del asunto en nuestra vida cotidiana."<sup>60</sup>

#### 4- Definición de la *creencia*

Son suficientes los ejemplos transcritos para comprobar la multiplicidad heterogénea que encierra el concepto orteguiano que nos ocupa. Realmente es tan amplio su espectro semántico que el término uniforma éste indebidamente y, lejos de clarificar, empobrece la reflexión.<sup>61</sup> Ahora bien, ¿qué elementos comunes deben encontrarse entre los mismos, aunque no se nieguen sus

---

<sup>58</sup> *Loc. cit.*, pág. 392. Ed. P. G., pág. 34

<sup>59</sup> *Loc. cit.*, pág. 397. Ed. P. G., pág. 42

<sup>60</sup> *Loc. cit.*, pág. 399. Ed. P. G., pág. 44. Compárese la firmeza y cotidianeidad que eximen de tener que re-considerar esta "evidencia", con las palabras opuestas de Ortega transcritas más arriba a propósito de la verdad  $2+2=4$ , que ha de ser repensada, re-vivida.

<sup>61</sup> L. Villoro, después de considerar que "a 28 años de la muerte de su autor, el impacto de su obra parece haberse desvanecido", estima en su estudio "La noción de creencia en Ortega" que el que se refiere a "ideas" y "creencias" es, sin embargo, uno de los hallazgos orteguianos que deben ser recuperados. El mismo Villoro concluye en la obligación de "reformular la distinción de Ortega" para poder "evitar esas confusiones" que se ponen de manifiesto en las diferentes definiciones elaboradas por el pensador madrileño, en las que se interfieren sin las debidas distinciones los planos psicológico, sociológico, histórico y epistemológico. *Vid. VV. AA.: José Ortega y Gasset*, Ed. cit., págs. 43, 45 y 53

diferencias, para que todos ellos merezcan ser nombrados con un mismo término? Con tales elementos comunes habrá de construirse la definición de lo que la creencia es. Pues bien, escuchemos a Ortega:

"Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta."<sup>62</sup>

Como complemento, puede añadirse lo siguiente:

"Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas 'vivimos, nos movemos y somos'. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la 'idea' de esa cosa, sino que simplemente contamos con ella".<sup>63</sup>

"Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos"<sup>64</sup>.

"El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias. Estas son, pues, la tierra firme sobre la que nos afanamos".<sup>65</sup>

"Estas 'ideas' básicas que llamo 'creencias' (...) constituyen el continente de nuestra vida (...) Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún,

---

<sup>62</sup> *Loc. cit.*, pág. 397. Ed. P. G., pág. 42

<sup>63</sup> *Loc. cit.*, págs. 387-388. Ed. P. G., pág. 29

<sup>64</sup> *Loc. cit.*, págs. 398. Ed. P. G., pág. 43

<sup>65</sup> *Loc. cit.*, pág. 392. Ed. P. G., pág. 34

precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser-, pierden, por tanto, el carácter de ideas".<sup>66</sup>

De acuerdo, pues, con la exposición orteguiana -si bien no hemos concluido con ella-, las *creencias*, no importa cuál sea su objeto, se caracterizan por ser:

- Seguridades indubitadas.
- Supuestos o implicaciones no conscientes latentes en nuestros actos.
- La actitud o forma de relación que mantenemos con sus objetos es la de "contar con ellos", sin previa reflexión.
- Poseen máxima eficacia u operatividad vital, es decir, a través de todos sus actos de específica relación con objetos diversos, propios de sus diferentes facultades, son lo que cada hombre ha convertido en sustancia biográfica, personal o, vale decir, ha convertido en sí mismo.
- Su correlato es la realidad humana más auténtica y plena.
- Les es propia una dimensión de vigencia social o colectiva.

En Historia como sistema, el carácter de seguridad indubitada de la creencia lleva a Ortega a equiparar ésta con lo que denomina "convicción". Hay, sí, creencias que se mantienen como convicciones, pero la convicción como seguridad de poseer un conocimiento verdadero, supera la convicción que, con mayor o menor carga de subjetivismo, puede darse en determinadas creencias, como por ejemplo, las religiosas, en que la carga subjetiva proviene de la fe. Por eso no consideramos que "convicción" y "creencia" coincidan hasta el punto que Ortega admite. Por otra parte, en su escrito Vives funda Ortega la "convicción" "en virtud de razones y, cuando no, de motivos. Pero una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en razones ni en motivos. En el momento en que esto sucediese, no sería pura creencia."<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Loc. cit.*, pág. 384. Ed. P. G., pág. 24

<sup>67</sup> *O. C.*, V, pág. 501

La determinación de la *creencia* enraíza en la distinción orteguiana entre "pensar-en" y "contar-con", de resonancias fenomenológicas. Es uno de los supuestos recursos de Ortega frente al idealismo, puesto que éste ha surgido "en torno a la afirmación fundamental de que nuestra relación primigenia con las cosas es el pensarlas y que, por tanto, las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos",<sup>68</sup> mientras que lo cierto para Ortega es que pensar en las cosas supone, a su vez, una forma anterior de relacionarnos con ellas como aquello con lo que al vivir "contamos" y esta presencia vital de las cosas ante nosotros es muy distinta del estar ante la conciencia pensante el objeto pensado.

Manuel Granell hace hincapié en este valor filosófico de la *creencia*:

"Pues bien: *para Ortega las ideas son subjetivas y objetivas*, son necesidad vital y adecuación a las cosas, son fantasía y realidad. Nacen en la mente del sujeto, pero con ocasión de la fisura dubitativa de la realidad; y tienen la pretensión, al fin lograda, de ser realidad, *creencias*. No olvidemos que el sujeto 'piensa con las cosas', y esta tesis debe ser conjugada con esta otra: las cosas *son ideas* (*creencias*). ¿Quién puede afirmar que esta tercer posición no supera a las dos anteriores, que Ortega no ha superado el idealismo?"<sup>69</sup>

Que el concepto de *creencia* haya permitido a su autor superar el idealismo, como afirma Granell, es muy discutible, pero en sus palabras ha quedado bien clara la importancia de tal concepto dentro del pensamiento orteguiano. Uno de los fragmentos más emblemáticos a este respecto se encuentra en la lección décima de En torno a Galileo. En ella se habla de la vida humana como realidad radical, que, en su dimensión a su vez más radical, consiste en tener que existir cada hombre en una circunstancia inexorable que es constitutivamente *problema*, dificultad que, secundariamente, exige el ejercicio intelectual de

---

<sup>68</sup> O. C., XII, pág. 66

<sup>69</sup> GRANELL, M.: *Op. cit.*, pág. 152

formarse ideas acerca de ella. Pues bien, Ortega continúa con estas palabras:

"la primera reacción que, quiera o no, ejecuta el hombre al sentirse viviendo, es decir, sumergido en la circunstancia, consiste en creer algo sobre ella. El hombre está siempre en alguna creencia y vive entre las cosas *desde* ella, conforme a ella."<sup>70</sup>

Tendremos ocasión de comprobar de nuevo -en el propio texto de Granell se advertía- que la inmanencia intelectual en que el idealismo inscribe la realidad, cede el paso en Ortega a otra inmanencia: la inmanencia vital que la *creencia* supone, precisamente.

## 5- *Creencias e ideas*

La diferencia establecida entre el "pensar - en" y el "contar - con" está al servicio del permanente interés de Ortega por describir todos los elementos integrantes del *mundo humano* y el modo en que cada uno de ellos interviene en nuestra vida. No es cuestión, pues, de establecer un criterio de verdad en el conocimiento. Páginas atrás escuchábamos al autor decirnos que "fue un error (...) estar en la creencia" que él identifica con el nombre de "idealismo", luego una creencia puede ser errónea, no obstante constituir el suelo vital desde el que el sujeto se enfrenta a la circunstancia. Percibimos los ecos del pensamiento nietzscheano<sup>71</sup> y, más remotamente, empiristas, que resuenan en la

---

<sup>70</sup> O. C., V, pág. 124. Ed. P. G., pág. 159

<sup>71</sup> Vid. el Prólogo de M. Garrido a la recopilación Sobre verdad y mentira. Ed. Tecnos, Madrid, 1990, en que se advierte que el estudio "La voluntad de ilusión en Nietzsche", de H. Vaihinger, detecta los ingredientes esenciales del ficcionalismo y en esa medida ayuda a recuperar su "ignorado influjo en tendencias contemporáneas tales como la filosofía pragmatista o el moderno perspectivismo, de Ortega a Quine." (pág. 13). Asimismo, Garrido hace notar que "la teoría nietzscheana de la verdad como mentira confortable conscientemente admitida implica el mensaje (...) de que la vida humana es radicalmente inconfortable", (pág. 12) cosa

concepción orteguiana. No debe perderse de vista lo que podríamos llamar "brújula vitalista" del pensamiento de nuestro autor: la función vital de las ideas y de las creencias es lo que pretende dilucidar a través de sus análisis acerca de los diferentes

---

que también Ortega da a entender claramente en multitud de lugares de su obra. Con el mayor respeto a sus propias conclusiones vitalistas, sospechamos que la influencia nietzscheana en Ortega es mayor, sin embargo, de lo que el propio pensador estuvo dispuesto a admitir. Así aparece conceptualizado en la obra de orientación marxista: IOVCHUK-OIZERMAN-SCHIPANOV: Compendio de historia de la Filosofía. Trad J. Lain. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1969, vol. II, pág. 559: "La fama y el pleno reconocimiento de Nietzsche dentro de la sociedad burguesa llegaron en el periodo del imperialismo. Sus ideas fueron aceptadas por muchos filósofos burgueses. James y Schiller, Spengler y Ortega y Gasset, Heidegger y otros muchos le rindieron tributo." IRIARTE, J.: Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina, ed. cit., pág. 201 se refería ya al peso de Nietzsche como uno de los determinantes de la irreligiosidad de Ortega en su juventud. FDEZ. DE LA MORA, G.: Filósofos españoles del siglo XX, ed. cit., pág. 111: "Los báculos espirituales de Ortega fueron en primer lugar Nietzsche, que no era un metafísico". Entre Nietzsche y Ortega "existe un amplio campo de coincidencias y de intenciones semejantes", dice JIMÉNEZ MORENO, L.: Práctica del saber en filósofos españoles. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, pág. 157. Señala Jiménez Moreno los paralelismos entre las "valoraciones de la vida" que Ortega presenta en El tema de nuestro tiempo y los conceptos nietzscheanos de "vida ascendente" y "descendente"; la caza en Ortega y las danzas de Zaratustra, así como varios otros pasajes de esta obra de Nietzsche; también Humano, demasiado humano influye en afirmaciones de Ortega sobre la intuición y la metáfora, etc. Por su parte, J. DE SALAS en su Prólogo a GRAY, R.: José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad, ed. cit., pág. 12, escribe: "es muy posible que en breve tiempo sea 'otro' el Ortega vigente, y otras las preocupaciones de sus estudiosos. Así (...) la influencia en su pensamiento de la filosofía alemana de su tiempo, sobre todo de Heidegger, puede ser sustituida por la atención a la influencia de Nietzsche, por ejemplo, el peso de pensadores españoles de generacionea directamente anteriores, como Unamuno", a quien, sin embargo, Ortega insta a que se aleje del autor alemán: "La enemiga de V. con la ciencia" - escribe Ortega a Unamuno desde Marburgo, en 1906- es, acaso, lo único que me parece anticientífico en V., ¡guárdese V. también de Nietzsche!" "Anda V. siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para huir de él", le repetirá en carta de 1907. (ROBLES, L. (ed.): Epistolario completo Ortega-Unamuno. Eds. El Arquero, Madrid, 1987, págs. 60 y 64



modos en que la realidad se ofrece al hombre, los cuales, a grandes rasgos, siguiendo la clasificación de A. Rodríguez Huéscar, serían los siguientes<sup>72</sup>:

1º/ La realidad primaria, pre-mundana y pre-interpretada. Se trata de una realidad constituida no por "cosas", sino por "problemas". De problematicidad sustancial, es, sin embargo, la realidad más auténtica, a la que debemos descender desde el nivel de las interpretaciones, cuando buscamos la mismidad y verdad de las cosas.

2º/ La realidad interpretada con arreglo a lo que Ortega llama en ocasiones un "sistema de creencias", aunque prefiera otras veces la expresión "repertorio", que no implica la articulación lógica de los elementos que lo componen. *Sistema*, puesto que las creencias se ensamblan entre sí de acuerdo con relaciones de individualidad-sociedad, radicalidad-derivación y, consideradas en sí mismas, según grados de certeza. La realidad correlato de la creencia es ya propiamente, *mundo*, o *realidad para mí* y, en este sentido, es *mi vida*.

Rodríguez Huéscar tiene presentes en este punto ciertas afirmaciones contenidas en Historia como sistema que no pueden dejarse pasar sin análisis, porque, en nuestra opinión, reflejan cierta falta de rigor en el pensamiento orteguiano acerca de la relación entre ideas y creencias. Veámoslo en textos del propio autor:

"Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado 'repertorio' para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo o una época está no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen son, a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo

---

<sup>72</sup> Vid. RGUEZ. HUÉSCAR: Perspectiva y verdad, ed. cit., págs. 130-131

menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias por lo que tienen de ideas."<sup>73</sup>

Es de nuevo, como vemos, el contenido intelectual de las creencias, o sea, lo que tienen de ideas, lo que presenta deficiencias de coherencia, acabamiento, estructuración, etc., que Ortega menciona, y vuelve a poner de manifiesto el carácter completamente secundario que tienen las ideas como instrumentos intelectuales de conocimiento, es decir como medios en virtud de los cuales se produce la captación de lo que son las cosas. Esto está en plena coherencia con el carácter que la verdad tiene para Ortega, según tendremos ocasión de comprobar. Esta se circunscribe a la inmanencia de lo intelectual o de las "ideas", ámbito que se considera regido por principios y leyes divorciados de los hechos y que sólo son integrados en el mundo vital a través de una transformación de la actitud del sujeto hacia ellas, en virtud de la cual tales hechos representados en sus correspondientes ideas son admitidos con y por la seguridad y firmeza propias de la fe, según Ortega. Cabe, sin embargo, preguntarse cómo puede ser que si en la creencia se reposa (es la "tierra firme" sobre la que vitalmente nos afanamos), pueda producirse en ella la quebradura que, según Ortega, da paso a la función intelectual. Esta falla no puede estar causada desde la propia creencia, ha de ser, por tanto, extrínseca a ella y debe ser entonces la inteligencia la que la provoque. La afirmación orteguiana sobre la función del "pensar" en relación con el "creer" quizá debiera invertirse: es la actividad crítica del entendimiento la que abre el hueco que habrá de traer la ruptura de y con la creencia.

Sólo la pérdida de la realidad objetiva que acusa el pensamiento orteguiano y, por lo tanto, la pérdida de la función de representación verdadera que las ideas pueden tener respecto a las cosas, explicaría, aunque no quedase justificado, que se les atribuya, sin más motivo que el de ser *ideas*, el carácter de "incongruentes", como que, por ser incongruentes las ideas, hubiesen de serlo las creencias, según el planteamiento orteguiano, en el que "ideas-ocurrencias" e "ideas-creencias" son dos estratos

---

<sup>73</sup> Historia como sistema, O. C., VI, pág. 14

de ideas cuya diferenciación es, ante todo, funcional, pero entre los cuales hay relación genética, puesto que las "ideas-ocurrencias" son el origen de las "ideas-creencias". Prosigue Ortega, señalando la incapacidad del intelecto para guiar nuestro quehacer existencial:

"La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que, además, se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo 'intelectual', sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer." (...)

"Hecha esta advertencia, puedo retirar la expresión antes usada y decir que las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son sólo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, o, lo que es igual, que inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias."<sup>74</sup>

¿Puede realmente hablarse de "sistema" de creencias, cuando el origen de éstas son ideas *no congruentes*? El surgir o producirse algo nuevo respecto a lo anterior plantea siempre el problema de interpretar cómo esto nuevo ha llegado a ser: o lo surgido estaba ya de algún modo en lo previo a él o no lo estaba en absoluto, habiéndose de investigar en este caso dónde se encuentra el principio que ha actuado causalmente. Pues bien, si el contenido de las creencias es intelectual, son ideas, y si éstas, en tanto que *ideas*, se presentan lógicamente desarticuladas o, lo que es lo mismo, asistemáticas, plantea un problema lógico que como *creencias* revelen sistematización (el problema lógico de todo surgir o comenzar algo -en este caso el aparecer de un sistema-, aún más grave si lo que surge aparece como la negación de lo

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

previamente dado, no pudiendo entonces haberse originado en eso, como parece que aquí sucede).

La sistematización de las creencias no puede proceder de la asistematicidad de las ideas, luego sólo podría provenir de un tercer elemento, que no sea idea ni creencia. ¿La vida humana? Pero la vida no es nada con independencia del sujeto viviente, el cual precisamente necesita el "suelo firme" de sus creencias para emprender su biográfico quehacer. Luego ha de ser el propio sujeto, el propio ser humano individual, quien constituye en sistema sus creencias, confiriéndoles una unidad estructural que sólo puede provenir de aquella finalidad general a que las subordine y por referencia a la cual las jerarquice. Y esta finalidad será, en última instancia, el *proyecto* de cada sujeto respecto a sí mismo, de acuerdo con una temática existencialista que también ocupa a Ortega. Pero esto entraña algo que puede calificarse como negativo: el sujeto considera sistematizadas sus creencias desde su dimensión de recursos vitales o existenciales, cuando lo cierto es que lo que sus creencias tienen como contenido -las ideas que hay en sus creencias- es incongruente. Pues bien, si esta situación se produjese en algún ser humano con capacidad reflexiva normal, no podría sosegar al descubrirse en semejante disociación, no podría *vivir* en ella. Esta situación, que Ortega describe como regla general, es excepción, y psicológicamente anómala. Claro que puede haber estructuras intelectuales incoherentes o incongruentes, en las que se yuxtaponen elementos contradictorios, pero si la incongruencia se instala de forma permanente y estable en una persona, se dice que su personalidad no es normal, sino patológica. La tendencia natural en el ser humano no es a la inarticulación o a la incoherencia, sino a lo contrario. ¿Cómo podrían coexistir en el individuo sus incongruentes creencias con la estructuración ordenada sin la cual su vida sería caótica? Y, en fin, ¿cómo pueden estructurarse las *creencias* en un sistema sin atender a la coherencia de sus contenidos y, por consiguiente, sin abordar los mismos como *ideas*, desde el pensamiento?

Regresemos ahora a la clasificación de Rodríguez Huéscar (que nos llevó a la extensa consideración anterior) para completarla:

3º/ La realidad pensada o imaginada. Se trata también de una realidad *interpretada*, pero no bajo la forma de las creencias, aunque no se excluyen éstas, sino de las *ideas*. No es el "mundo de la vida", por emplear una expresión husserliana que acude a la mente en muchas ocasiones a propósito del vitalismo de Ortega, sino un mundo de cosas cuyo ser es *extraño* al hombre, *en sí, común, objetivo* y, en esa misma medida, *convencional e inauténtico*. Las concomitancias con la terminología existencialista nos ayudan a comprender la comunidad de enfoques y objetivos que se da entre esta filosofía y la orteguiana.

## 6- Creencias y vida

En su Introducción a la Filosofía, Julián Marías destaca la relación creencia-vida sobre el fondo de la que Ortega estableció entre "patencia" y "latencia". La mayor parte de la realidad, dice Marías, incluso la realidad más decisiva, le es *latente* al hombre, ya de hecho, ya constitutivamente. Marías señala como ejemplos a este respecto, lo físico no sensorial, la naturaleza profunda de lo patente, los espíritus, ángeles, Dios, lo pretérito, lo futuro, las ultimidades... Pues bien, a un ente que se determina como *quehacer*, enfrentado a lo *latente* y, por tanto, "fatalmente cercado de incertidumbre" y que por ello "no tiene en su mano lo que necesita para vivir, no le queda otro remedio (...) que vivir de *crédito*." "La forma primaria de ese crédito del cual vive el hombre es, literalmente, lo que es *creditum* o creído: las creencias. Mediante el crédito, tengo lo que no tengo en realidad ahora, pero necesito *ahora* para vivir; el crédito suple la ausencia de lo que tendría que estar presente y no lo está."<sup>75</sup> La creencia se incardina en el mundo vital; en lo que, según hemos visto decir al propio Ortega, "nos es realidad plena y auténtica", porque las creencias - habla ahora de nuevo J. Marías- son "los modos normales de 'presencia' de la inmensa mayoría de las realidades; ahora bien, hemos llamado 'verdad' a la presencia de las cosas mismas en nuestra circunstancia; por tanto, ésta es la forma más importante y

---

<sup>75</sup> MARÍAS, J.: Introducción a la Filosofía, págs. 114-115

general de la verdad: el sujeto primario de la verdad son las creencias."<sup>76</sup> Es más radical en su función vital la *verdadera creencia* que la *creencia verdadera*, prosigue el discípulo de Ortega, porque la primera reviste *autenticidad* y "el grado de realidad de una vida se mide por la autenticidad de sus creencias y de su proyecto, sustentado en ellas."<sup>77</sup> Constituyen, por tanto, el segundo estrato de realidad, propiamente, entrando también en el tercero de los que Rguez. Huéscar clasificaba, aunque en éste sea de manera peculiar, como veremos.

Volvamos a Ideas y creencias. "No hay vida humana -afirma Ortega- que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas"<sup>78</sup>, generalización tan categórica por la multiplicidad de referencias que reconoce al término "creencia", discutible, en nuestra opinión, como ya hemos señalado. Continúa Ortega con una de las afirmaciones más repetidas a lo largo de su obra: "Vivir es tener que habérselas con algo - con el mundo y consigo mismo".<sup>79</sup> Puede, en efecto, haber *vida*, tanto en sentido biológico como biográfico, con un contacto con el entorno de carácter tan anómalo, que no sea percibido desde el entorno mismo, por ejemplo, en el caso de un hombre en estado de coma, o en las circunstancias llamadas de "muerte clínica", objeto en nuestros días de un interés científico creciente. Por eso el término *existencia* resulta también adecuado para designar ese "vivir" que Ortega entiende como relación del sujeto con el mundo y que, según él mismo afirma, es "prototipo del existir"<sup>80</sup>. Así, "vivir es precisamente darse cuenta de que se vive, asistir a lo que a

---

<sup>76</sup> MARÍAS, J.: *Loc. cit.*, pág. 115

<sup>77</sup> MARÍAS, J.: *Loc. cit.*, pág. 116

<sup>78</sup> *O. C.*, V, pág. 384

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Sobre la razón histórica, *O. C.*, XII, pág. 195. El "yo que es cada cual", se dice, a su vez, en El hombre y la gente, "es lo único que no existe, sino que *vive* o es *viviendo*. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida." *O. C.*, VII, pág. 101. Cf. ¿Qué es Filosofía?, lecc. XI. *O. C.*, VII, pág. 424: "vivir es *encontrarme en el mundo*. Si me *encontrase*, por lo pronto, sólo *conmigo*, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir -sería el existir meramente subjetivo del idealismo."

uno le pasa"<sup>81</sup>, si se equipara "vida" con vida autoconsciente, exclusivamente humana, con las matizaciones que exigiría la profundización en el conocimiento -precario todavía- de las experiencias habidas dentro de los citados estados médicos. En el siguiente fragmento se ponen de manifiesto las relaciones entre la creencia y el concepto vitalista del hombre al que conduce la evolución del pensamiento orteguiano, desbordado su inicial planteamiento biologicista:

"El *bios* no se parece en nada a lo *zoé*, a la vida en el sentido biológico, zoológico. La *zoé* consiste en el funcionamiento (...) de los mecanismos con que el animal *a nativitate* se encuentra dotado. El animal, lo mismo en esto que la piedra, cuando empieza a existir tiene ya todo su ser dado y fijo. (...) De aquí que para el animal, como para la piedra *existir* significa simplemente *dejarse* ser. Pero el hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida."<sup>82</sup>

"Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas -en los sentidos más diferentes de la expresión-, tener que habérselas con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social . (...) Para los efectos prácticos de una rigurosa biografía lo decisivo es, por tanto, el mundo social en que nacemos o en que vivimos. (...)

Pero el mundo social (...) además de hombres lo constituyen usos vigentes, es decir creencias y opiniones (...) lo que se llama *gustos* y lo que se llama *costumbres* (...) que se imponen a todo individuo como realidades imperativas. (...) Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente (...) el 'espíritu del tiempo', es el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir. (...) Pero (...) nacen en nosotros creencias y opiniones y

---

<sup>81</sup> Guillermo Dilthey y la idea de la vida, O. C., VI, pág. 177. Cf. ¿Qué es Filosofía?, lecc. X: "Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo (...) comprender o ver que se es, un enterarse." O. C., VII, pág. 414

<sup>82</sup> Vives - Goethe, O. C., IX, pág. 511

proyectos y gustos que, más o menos, discrepan de lo vigente, de lo que se usa, de lo que se hace, de lo que se dice gregariamente. En esto consiste el combate que es la vida, sobre todo una vida eminente. (...) De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo. Esta ecuación (...) sería lo que en serio debe ser una biografía."<sup>83</sup>

El encuentro consigo mismo y con el entorno está, según Ortega, mediatizado por nuestras *interpretaciones* en forma de ideas-creencias. Se entiende que Ortega está refiriéndose a un tipo determinado de creencias: éstas con las que nos encontramos en nuestro medio existencial como lo que el autor madrileño llama también "el continente de nuestra vida". Pero lo cierto es que muchos hombres llegan a cuestionarse ese "continente", convirtiéndolo en contenidos con los cuales estarán o no de acuerdo, después de su crítica.

El mundo de las *ideas* ocupa en nuestra vida un lugar secundario, no posee lo que Ortega llama "valor de realidad". Entre nosotros y nuestras ideas hay -dice- "una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras *creencias* estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos."<sup>84</sup> Afirma Ortega que "con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas"<sup>85</sup>; pero, al mismo tiempo, resulta que esas creencias son constitutivamente "ideas que somos".<sup>86</sup> No se trata sólo, pues, de ideas que tenemos, sino de ideas que, una vez tenidas, se instalan en nuestro ser, perdiéndose como tales "ideas". La relación *hacer* - *ser* es aquí problemática: si el ser del hombre es puro quehacer y las creencias constituyen *lo que somos*, es necesario concluir que *hacemos* desde las creencias y por las creencias, luego podría encontrarse contradicción de fondo en el decir Ortega que con las creencias *no hacemos nada*, ya que son el entramado mismo del viviente. Por considerarlas "radicalísimas se confunden para nosotros con la

---

<sup>83</sup> *Op. cit.*, O. C., IX, págs. 512-513-514-515

<sup>84</sup> *Ideas y creencias*, O. C., V, pág. 390. Ed. P. G., págs. 31-32

<sup>85</sup> O. C., V, pág. 384. Ed. P. G., pág. 25

<sup>86</sup> *Ibid.* Ed. P. G., pág. 24



realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser-"<sup>87</sup>, generaliza Ortega, cuando, si se aceptase tal posibilidad, quizá sólo cabría atribuir semejante identificación con el propio ser a las ideas que constituyan creencias de tipo religioso, en el hombre religioso. V. Mankeliunas recoge una clasificación de ocho grados dentro de la experiencia religiosa (tomada de la obra Die Frömmigkeit der Gegenwart, de W. Gruehn, editada en 1956). La identificación con lo religioso se recoge en el quinto momento de esta gradación, que seguidamente resumimos: 1º- Comprensión intelectual del contenido religioso, con mezcla de conceptos profanos. 2º- Desarrollo de la disposición personal interna para lo religioso. 3º- Profundización del contenido religioso en el yo, con sentimientos especiales, confianza y gozo. 4º- Entrega receptiva del yo a lo religioso. 5º- Invasión de lo religioso en todo el yo, que se funde, con sentimiento de plenitud, en unidad con ello. 6º- Vivencia permanente con ensimismamiento frente a Dios. 7º- Resonancia, pero con decaimiento de la vivencia, que lleva a atender actividades cotidianas. Manifestaciones externas. 8º- La religiosidad se observa en todas las actividades particulares. A veces, sigue un curso no consciente. "Si se echa una mirada comparativa -añade Mankeliunas- de la evolución de la religiosidad, podemos observar lo siguiente: los tres primeros grados son receptivos donde más actividad muestra el contenido, y el sujeto observa intelectualmente; los tres grados siguientes son activos, porque entra en la actividad del yo, el yo entra en la posesión personal de las verdades anteriormente conocidas; el séptimo y octavo se presentan como repercusiones de lo vivido anteriormente."<sup>88</sup>

El misterio del ser (París, 1951) recoge dos cursos impartidos por Gabriel Marcel en la Universidad de Aberdeen (Gifford Lectures) en 1949 y 1950. El segundo se titula "Fe y realidad", y en su quinta lección -"Opinión y fe"- expone su autor cómo deben diferenciarse "creer que" y "creer en", siendo siempre un personal "tú" el correlato propio de este último acto. En la mencionada lección, Gabriel Marcel nos dice lo siguiente:

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> MANKELIUNAS, M. V.: Psicología de la religiosidad. Eds. Religión y Cultura, Madrid, 1961, pág. 130

"el verbo *creer* se emplea por lo común de la manera más indistinta, más imprecisa. Sencillamente puede querer decir: yo presumo, o me parece. En ese sentido, *creer* parece mucho más incierto que *estar convencido*. Pero si queremos llegar a pensamientos más distintos en este dominio, debemos centrar nuestra atención, no sobre el hecho de *creer que*, sino sobre el *creer en*. La idea de *crédito* debe guiarnos aquí. *Abrir un crédito a ...* me parece ser la operación verdaderamente constitutiva de la creencia en cuanto tal. (...)

Si *yo creo en*, quiere decir que me pongo a disposición, o aun que tomo un compromiso fundamental que se refiere no sólo a *lo que tengo*, sino a *lo que soy*. En el lenguaje filosófico actual esto podría expresarse diciendo que la creencia está afectada por un índice existencial, que falta por completo en la convicción. (...) Podría añadirse que *creer* en este sentido es *unirme a*, o *seguir a*, en el sentido en que decimos que nos unimos a tal partido o seguimos tal causa u opinión. La imagen de la *reunión* viene a completar muy útilmente la del *crédito*. Si *yo creo en*, me *uno a*, con el acercamiento interior que esto acarrea. Desde este punto de vista puede decirse que la creencia más fuerte o más vivaz es la que compromete en forma más completa las potencias de nuestro ser. (...) Al hablar del acto de *creer en* utilicé puntos suspensivos, pero, ¿no podríamos llenar de alguna manera ese blanco? ¿Qué podemos decir de esta X a la que abrimos crédito, a la que estamos dispuestos a seguir? Podemos afirmar, me parece, que es siempre una realidad personal o suprapersonal. (...) De todas maneras, sólo puedo abrir crédito a lo que se presenta ante mí como irreductible a la condición de cosa. Lo propio de las cosas consiste, en efecto, en no poder presentarme nada que sea asimilable a una respuesta. (...) No puede haber confianza más que en un 'Tú', que en una realidad susceptible de hacer la función de 'tú', de ser invocada (...). Pero es claro que la seguridad que aquí se presupone no es una convicción; va más allá de lo que es dado; es un salto, una apuesta que, como todas las apuestas, puede perderse."<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> MARCEL, G.: El misterio del ser. Trad. M<sup>a</sup> E. Valentié. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, págs. 237-238-239

Este texto de El misterio del ser nos permite algunas relaciones con los conceptos orteguianos y con algunos de nuestros criterios de definición de la creencia. El pensamiento existencialista de Marcel -llamémosle así, aunque el propio filósofo advierte en el Prefacio de la edición citada, de las "deplorables confusiones a que ha dado lugar el "horrible" vocablo 'existencialismo"- está profundamente orientado hacia una reflexión sobre el cristianismo, por lo que sus palabras dejan traslucir el hecho de que tiene en mente como modelo de creencia precisamente la creencia religiosa, concretamente cristiana. En primer lugar, en efecto, sus palabras han dejado patente cómo es la creencia religiosa la que más propiamente llega a identificarse con lo que el individuo es, llegando a comprometerlo por entero. En un breve escrito de 1924 caracteriza el propio Ortega a San Juan Bautista como "un hombre de ideas, un *homo religiosus*; el polo opuesto a Don Juan, que es el *homme à femmes*."<sup>90</sup> En este texto, se dan como identificados el ser del Bautista y su fe religiosa, la cual lo constituye en lo que él es. Pero sorprende, dicho sea de paso, que se presenten como equivalentes el hombre de creencias -religiosas, en este caso- y el "hombre de ideas", porque para Ortega esas *ideas* concretas que se erigen en *creencias* han tenido en su origen *ideas-ocurrencias* las cuales, sin embargo, pierden al consolidarse como *creencias* el carácter específico de contenidos intelectuales y su función como tales.

En segundo lugar, Marcel considera como exigencia intrínseca del acto de "creer en" una realidad "personal o suprapersonal" como aval de nuestra confianza. Este elemento, esencial en la creencia, y no sólo en la creencia religiosa, aunque en ésta revista caracteres peculiares, se relaciona con la *autoridad* que estimamos digna de crédito allí donde nuestro conocimiento no alcanza. En tercer lugar, deja Marcel claramente establecido que la seguridad de la creencia es la propia de un "salto", de una "apuesta". Solamente si el que cree lo hace ingenuamente, puede hablar de seguridad absoluta en cuanto al objeto de su creencia. Esta tiene lugar cuando el conocimiento es deficiente, incompleto. De lo contrario no se precisaría de creencia alguna. La creencia no tiene

---

<sup>90</sup> "Esquema de Salomé", El Espectador, IV. O. C., II, pág. 362

cabida en el conocimiento pleno, estrictamente hablando, precisamente por la exigencia de objetividad y verificabilidad del mismo, que obliga a mantener al margen esa actitud o estado anímico. La seguridad o convicción de lo que se estima como verdadero es un estado subjetivo que, como tal, no está en el mismo plano que el contenido cognoscitivo de que se está hablando, el cual puede ser tanto idea como creencia; la convicción no afecta directamente a los contenidos de éstas. Pueden tenerse *ideas* que no produzcan convicción e igualmente se puede *creer* sin convicción total. El valor de la convicción, sin embargo, varía de acuerdo con el objeto, puesto que si éste está constituido por ideas resultará superior a la convicción cuyo objeto sean creencias. Debe insistirse en el carácter siempre incompleto del conocimiento en el caso de la creencia. Por eso Marcel habla de "salto" y "apuesta que puede perderse". En la *creencia* la seguridad tiene su origen en el sujeto, que, añadiendo su convicción, completa el conocimiento que le falta; por eso hemos mencionado lo que llamamos más arriba "motivos subjetivos de credibilidad".

Señala Ortega una nueva distinción entre *ideas* y *creencias* cuando nos dice que hay "*ideas con que nos encontramos* -y por eso las llamo *ocurrencias*- e *ideas en que nos encontramos*, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar".<sup>91</sup> Esto puede suscitar un problema: si toda *ocurrencia* es una idea "con que nos encontramos", es decir, que nos sale al paso sin que estuviésemos buscándola, no podría incluirse entre tales *ideas-ocurrencias* ningún hallazgo científico, porque éste supone en principio una búsqueda metodológicamente ordenada, resultando entonces lo más opuesto a la caracterización que Ortega acaba de exponernos. Las "*ideas en que nos encontramos*" sólo pueden ser creencias acríticas, o esas percepciones primarias que, según Ortega, son aceptadas espontáneamente sin ponerlas en cuestión, como es el caso de la creencia empírica en la existencia de la calle, por seguir su mismo ejemplo. A este respecto, viene muy a propósito algo dicho por Ortega en 1953 -por tanto, cerca ya del

---

<sup>91</sup> O. C., V, pág. 385. Ed. P. G., pág. 25. Cf. Vives, O. C., V, págs. 499-500

final de sus días- con motivo del Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas:

"El hombre *fin de siècle* creía con fe de carbonero -y no hay más fe que la del carbonero- en la idea del progreso ineludible inventada por el gran Turgot hacia 1750."<sup>92</sup>

Resulta interesante porque nos permite reafirmarnos en nuestra interpretación del significado más auténtico de las *creencias* de que habla Ortega. Esa significación de la creencia es tan reduccionista como empobrecedora, pero informa muy bien acerca de la desvinculación que puede llegar a darse entre pensar y creer. La "fe del carbonero" es ejemplo de esa actitud fideísta que prescinde de la justificación racional de los motivos que dan precisamente sentido al acto de fe y sin los cuales el mismo puede juzgarse como arbitrario. La "fe del carbonero" se hace presente también como rasgo esencial en la siguiente caracterización de la *creencia*: "El que cree -dice Ortega- posee certidumbre precisamente porque él no se la ha forjado. La creencia es certidumbre en que nos encontramos sin saber cómo ni por dónde hemos entrado en ella. Toda fe es recibida. Por eso, su prototipo es 'la fe de nuestros padres'".<sup>93</sup> En efecto, la importancia de la creencia en cuanto a la articulación interna de la antropología orteguiana se hace patente en el hecho de que se convierte en fundamento mismo del carácter histórico del hombre:

"cada hombre encuentra formando parte de su circunstancia el sistema de creencias (...) vigente a la sazón en aquella sociedad. (...) esta dimensión de su circunstancia es lo que hace del hombre un ente esencialmente histórico, (...) el hombre no es nunca un primer hombre, sino siempre un sucesor, un heredero, un hijo del pasado humano."<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> O. C., VIII, pág. 448

<sup>93</sup> O. C., V, pág. 407. Ed. P. G., pág. 55. En el mismo sentido, *Vives*, O. C., V, pág. 502: "La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre 'la fe de nuestros padres', es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegásemos."

<sup>94</sup> *En torno a Galileo*, O. C., V, pág. 124. Ed. P. G., págs. 159-160

El hombre hace su historia -frente a lo manifestado por Ortega y no sólo por él, como sabemos- desde su genérica esencia como hombre, fundamento de los particulares elementos de su personalidad individual, que son los que hacen que esa historia sea suya y no la de otro. (Si no fuese así, resultaría que la Humanidad tendría historia sin historia de los individuos que la componen; algo semejante a lo que se dice respecto a la evolución animal). Las creencias, de acuerdo con el texto que acabamos de transcribir, son un factor determinante de la historicidad misma del hombre. Si las creencias constituyen sistemas independientes de los sistemas de ideas, la historia se sitúa al margen de los imperativos lógicos del ejercicio intelectual, al margen, pues, de las leyes del pensamiento, lo que resulta contradictorio con lo que el mismo Ortega expone, en su afán de declarar falsa "la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual":

"Sin embargo, pensar es lo primero que el hombre hace como reacción a la dimensión fundamental de su vida, que es tener que habérselas con su entorno."<sup>95</sup>

Ese "pensar" primero ha de serlo sobre el sistema de creencias socialmente en vigor, ha de consistir en un análisis crítico de las mismas que conduzca a conclusiones selectivas. Luego lo genuinamente humano no es el encontrarse *en* ese sistema de creencias no personalizadas, sino el proceso intelectual citado, que exige la aplicación de las leyes formales del pensamiento, con todo lo que esto significa. La "coincidencia consigo mismo" que representa para Ortega la evidencia, significa un estado de máxima sinceridad, con valor psicológico, con valor de autenticidad existencial, pero con escaso valor cognoscitivo o filosófico. Si la creencia coincide en esa sinceridad y autenticidad, la crítica sobre las creencias recibidas ha de suponer entonces la disolución de aquella coincidencia con uno mismo, en un proceso de *alteración* que, sin embargo, no significa masificación, vulgarización, conversión del hombre en "gente", ese "sujeto impersonal del 'se

---

<sup>95</sup> *Ibid.* Ed. P. G., pág. 59

dice' "96, sino todo lo contrario. No siempre, pues, *alterarse* es "desvivir" la propia y auténtica vida. El *ensimismamiento* orteguiano -como la mayoría de los conceptos que nuestro autor radicaliza, viéndose obligado precisamente por eso a corregirlos en función de la fidelidad a los hechos- obliga a considerar más seriamente las *ideas*, si es que "la vida tiene realidad (...) en la medida en que es auténtica, en que cada hombre siente, piensa y hace lo que él y sólo él, individualísimamente tiene que sentir, pensar y hacer."97

La creencia no forjada por uno mismo, *con* la que uno se encuentra, para encontrarse *en* ella después, es la creencia que está al margen de la duda, pero esa certidumbre en que con ella estamos y con la que nos hemos encontrado "sin saber cómo" sólo puede corresponder al tipo mencionado de "fe del carbonero", puesto que en las creencias de un hombre de cierto nivel intelectual y cultural la fe se presenta fundamentada en motivos de credibilidad objetivos. Todo el normal proceso de escolarización de un sujeto se orienta a proporcionarle el conocimiento de las razones y el discurrir histórico por donde ha llegado a encontrarse en el conjunto de creencias en que se le haya podido comenzar a educar, independientemente del valor de esos fundamentos frente a la crítica e independientemente del eco interior que tales conocimientos tengan en cada individuo98.

La complejidad del acto de fe en los distintos elementos que lo definen en cada caso permite su valoración positiva o negativa

---

96 En torno a Galileo, O. C., V, pág. 74. Ed. P. G., pág. 94

97 *Ibid.*

98 La fe de que se habla en el Catecismo de la Iglesia Católica se define como fe eclesial, fe transmitida, "recibida", en término también orteguiano y, sin embargo, más arriba vimos cómo dicho Catecismo la considera abierta a la interrogación y a la dificultad, por tanto, no identificada como "fe de carbonero". "Nadie -expone el punto 166 de dicho Catecismo- se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. (...) Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros."

en mayor o menor grado. La pobreza en esos elementos integrantes haría de la creencia algo tan poco valioso o incluso tan inaceptable, como resultaría asimismo inaceptable por carente de fundamento el "escepticismo del carbonero", expresión que Ortega emplea en su artículo de 1908 "La cuestión moral"<sup>99</sup>, que, por contraste, nos permite advertir mejor la necesidad de motivos razonables para el acto de fe, suponiendo, claro está, que "el carbonero" pudiera ser escéptico, puesto que para ello debería dejar de ser "carbonero". Tal vez, para evitar la contradicción que sus términos parecen implicar, habría de ponerse en relación esta expresión, "escepticismo de carbonero", con el hecho que Ortega expone en su Prólogo a la "Historia de la Filosofía", de Karl Vorländer: "En mi servicio universitario -nos dice- he observado con reiterada sorpresa que los principiantes son *a nativitate* escépticos. (...) en España y ahora no sólo son escépticos los buenos principiantes, sino también y muy especialmente los malos."<sup>100</sup> Nos preguntamos, sin embargo, si puede un principiante ser razonablemente escéptico. El principiante ignora y el que ignora carece de elementos de juicio para dudar, ya que, como veíamos al comienzo de este capítulo, la duda implica conocimiento.

Propone Ortega, por fin, reservar el término "idea" para "aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual"<sup>101</sup>. Pero si se llama también ideas a las "ideas-creencias", resulta que éstas se presentan en oposición a las "ideas-ocurrencias" o "ideas" en sentido propio, porque "operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo"<sup>102</sup>. No tiene por qué existir tal oposición. Si bien es cierto que las creencias pueden manifestarse sin su soporte intelectual -recuérdese la "fe del carbonero"-, no por eso las ideas habrán dejado de permanecer en las creencias. Parecería a primera vista que en sus últimas palabras Ortega se refiere a las creencias sin ideas, llamando así a las que subyacen en nosotros sin que sean pensadas -porque no se trata de ideas- pero que sí son aceptadas como realidad necesaria e insoslayable, fundamento de cualquier

---

<sup>99</sup> O. C., X, pág. 77

<sup>100</sup> O. C., VI, pág. 300

<sup>101</sup> O. C., V, pág. 385. Ed. P. G., pág. 26

<sup>102</sup> *Ibid.*



actividad. Pero cuando más adelante Ortega añade que tales creencias son operativas en nuestro pensamiento y, por tanto, en nuestras ideas, nos encontramos con que lo que al principio nos parecía no es así, porque esas otras creencias a las que aludíamos carecen por propia naturaleza de operatividad intelectual. No obstante, con la siguiente afirmación Ortega da un nuevo giro, volviendo a esas creencias tan próximas a las que decíamos que subyacen en el hombre y son su sustrato: "no solemos formularlas -nos dice el autor- sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma."<sup>103</sup>

"Idea" -dice Ortega- es un término del vocabulario psicológico" y la Psicología "como toda ciencia particular, posee sólo jurisdicción subalterna. La verdad de sus conceptos es relativa al punto de vista particular que la constituye y vale en el horizonte que ese punto de vista crea y acota."<sup>104</sup> El relativismo que Ortega atribuye al conocimiento psicológico es discutible, como también su extensión a todas las ciencias particulares. Entra aquí el perspectivismo orteguiano: la verdad de cada ciencia es relativa a la perspectiva que cada una adopta sobre la realidad. "El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta"<sup>105</sup>, añade nuestro autor, en afirmación muy característica de su pensamiento. Lo cierto es que la "vida", entendido el término en sentido biológico, no puede tener eso que Ortega llama "puntos de vista", sino sólo en sentido biográfico, exclusivamente humano. Pero esos "puntos de vista" vienen siempre condicionados desde los contenidos que constituyen la biografía misma, no desde lo biológico al margen de la racionalidad. Todo aquello

"en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* -concluye Ortega- para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas. En éstas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho

---

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*

más eficiente: consiste en ... contar con ellas, siempre, sin pausa."<sup>106</sup>

Nuevamente Ortega da primacía a la creencia sobre la actividad intelectual, que es función secundaria, menos "eficiente". Si realmente fuese así, la condición del hombre estaría más cercana a la vida puramente animal que a la racional, en la medida en que la aceptación propia del creer prescinde de la indagación del fundamento racional y se refiere a hechos que se imponen y que son asociados por nosotros entre sí y con nuestra conducta.

"Las teorías, en cambio, -continúa Ortega- aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas."<sup>107</sup> Pero si las teorías sólo existieran al ser pensadas, ¿qué sentido tendría decir que se mantienen al ser formuladas, si al ser formuladas y dejar de ser pensadas dejaran de existir?

También el problema de la *verdad* da ocasión para que Ortega se sirva de comparaciones e imágenes bíblicas. En La idea de principio en Leibniz aparece la siguiente:

*"La prueba lógica, por sí, no engendra el carácter de verdad que una proposición tiene. Esta le llega de lo alto, con un vuelo descendente, como la paloma del Espíritu Santo."*<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> O. C., V, pág. 386. Ed. P. G., pág. 26

<sup>107</sup> Loc. cit., pág. 385. Ed. P. G., *ibid.*

<sup>108</sup> O. C., VIII, pág. 121 La exteriorización de la presencia del espíritu divino precisamente bajo la apariencia del ave citada provoca desacuerdo entre los exegetas, pero parecen mayoría los que "buscan en el A. Testamento el simbolismo de este pájaro que actúa ya en la creación (*Gen* 1,2), jugando un papel de importancia en los relatos del diluvio (*Gen* 8, 8.12), para convertirse después en animal sacrificial (*Lv* 1, 14; 12, 6; 15, 14.29; *Num* 6, 10)." "Un estudio del judaísmo tardío invita a convertir la 'paloma' en símbolo del propio Israel (*Sal* 55, 7-8; 68, 13; *Os* 11, 11...), llegando la literatura apocalíptica a convertirla en signo de la restauración mesiánica, llevada a cabo por el propio Yahvé (*4 Esdr* 5, 23-26). Incluso la primitiva tradición cristiana simbolizó con ella a la propia Iglesia (...) Son tantos los elementos con carga veterotestamentaria que sólo pueden

Ortega cree poder establecer analogía entre la recepción del *pneuma* divino por parte de Jesús, en la escena de su bautismo en el Jordán, y el carácter de verdadera de una proposición, que no debe confundirse con su coherencia con las leyes y principios formales del pensar. Sólo podría constituir fundamento de tal analogía la pérdida del alcance objetivo de lo que Ortega entiende por "ideas", de modo que, si se produjese la correspondencia de las mismas con la realidad, ésta resultaría tan misteriosa como el descenso del Espíritu sobre Jesús en forma de paloma.

Las *ideas* pueden ser verdaderas o no, la "verdad" les conviene como cosa propia; a las *creencias*, en cuanto creencias, les conviene nada menos que ser la "realidad", lo cual implica que Ortega admite la desvinculación entre *realidad* y *verdad*: "¿qué le es al físico su mundo, el mundo de la física? -pregunta Ortega, dirigiéndose a sus lectores- ¿Le es realidad? Evidentemente, no. Sus ideas le parecen verdaderas, pero ésta es una calificación que subraya el carácter de meros pensamientos que aquéllas le presentan." Si entendemos que la ciencia es parte importante del mundo de las ideas, resulta que "en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario"<sup>109</sup>. No puede evitarse la sorpresa ante esta concepción de la ciencia, como tampoco la que nos causa la consideración que le merece la *verdad*, tal como aparece en el siguiente fragmento, también de Ideas y creencias:

"Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de

---

entenderse buscando entre ellos un nexo lógico (...) brindado por la visión profética, donde Jesús viene ungido como mesías, a quien incumbe lograr esa restauración de Israel, que el profetismo bíblico asociara con los tiempos escatológicos". (SALAS, A., O. S. A. : Biblia y catequesis. Vol. III: Los Evangelios. Ed. Biblia y fe, Escuela Bíblica, Madrid, 1982, págs. 121-122) La paloma simboliza la candidez en labios de Jesús y la paz en contexto profano, como sabemos, lo que no deja de sorprender a quien ha tenido ocasión de observar su gran voracidad y frecuente agresividad.

<sup>109</sup> O. C., V, pág. 391. Ed. P. G., pág. 34

la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún, sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo."<sup>110</sup>

Años después, en Una interpretación de la historia universal, Ortega se reafirmará:

"Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas, no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcción de presuntas posibilidades; por tanto, puras imaginaciones nuestras o ideas puras".<sup>111</sup>

No todas las ideas están relacionadas con creencias, en el sentido de ser la crítica de éstas, o en el sentido de surgir a causa de su pérdida; ni todas las dudas nacen del "hueco" producido en la creencia; ni todas las ideas nacen de la duda, puesto que pueden brotar de la experiencia, la imaginación, la intuición, o de otras ideas, por inducción o deducción. Si las ideas no son, por otra parte, medio de acceso a la realidad, -puesto que esta es el término de la creencia- y sólo deben aparecer cuando la creencia falla, resulta que las ideas representan la función sustitutoria de la inteligencia cuando la creencia se muestra inútil, no el irremplazable instrumento de conocimiento de lo que las cosas son

---

<sup>110</sup> *Loc. cit.*, pág. 394. Ed. P. G., págs. 37-38

<sup>111</sup> *O. C.*, IX, pág. 184

y de crítica de la creencia misma. Debe señalarse la importancia de la desvinculación que Ortega establece entre las *ideas* y las realidades que ellas representan. Si sólo es realidad plena aquello en que creemos o "con lo que contamos", aunque no pensemos en ello, la creencia en una determinada realidad se encuentra al margen de la realidad de la que podamos hacernos cargo con la inteligencia, lo que confirma la a-racionalidad en la que Ortega inscribe la creencia, acorde con su caracterización de la misma como "estado de fe".<sup>112</sup> Pero Ortega va aún más lejos: la propia razón, permítasenos expresarlo así, es irracional, como vamos a leer a continuación, tesis ésta en consonancia con la definición de las "ideas" como construcciones imaginarias. En el citado curso 1948-49 exagerará sus términos, identificando como "fantásticos" lo lógico formal, lo científico teórico y el valor difícil de realizar, utópico, quizá. Esa identificación trae la pérdida del sentido propio y adecuado de la fantasía:

"El hombre es el animal fantástico; nació de la fantasía, es hijo de 'la loca de la casa'. (...) Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos 'justicia' y eso otro que llamamos 'felicidad'?"<sup>113</sup>

Siendo como es la creencia el lugar de inserción propio de la *vida*, cabe preguntarse por la posibilidad de la fundamentación antiintelectual de un *racio-vitalismo*. Opuesta la "razón pura" a la "racionalidad vital" cuya "espontaneidad" es inseparable de las creencias, ¿en qué términos podrá darse "cuenta" y "razón" de éstas?, ¿ante qué tribunal cognoscitivo?, ¿por comparación o recurso a qué última instancia o criterio racional o empírico? ¿Cómo queda justificado que la *vital* e *histórica* sea llamada también *razón*?

Complementario es el texto siguiente:

---

<sup>112</sup> Historia como sistema, O. C., VI, pág. 19

<sup>113</sup> Una interpretación de la Historia universal, O. C., IX, pág. 190

"No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad diciendo que es la adecuación del pensamiento con la realidad. El término 'adecuación' es equívoco. Si se lo toma en el sentido de 'igualdad', resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a que se refiere. Y si se lo toma más vagamente en el sentido de 'correspondencia', se está ya reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber, ideas y sólo ideas."<sup>114</sup>

Asimismo:

"Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la 'vida como estar en la creencia', habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros."<sup>115</sup>

Salta a la vista la importancia del problema; aquí está, en síntesis, el *quid* de la cuestión. Si el pensamiento no se adecua a la realidad, entonces no es verdadero; mas si la realidad no puede adecuarse al pensamiento, porque no contiene el fundamento objetivo de la inteligibilidad que la razón descubre en ella, no sabremos tampoco, desde luego, en qué consiste. Ortega hace hincapié en la distinta naturaleza de las *cosas* y las *ideas* para fundamentar la no correspondencia entre ambas; son "contrarias", nos ha dicho, cuando entre ellas más que oposición hay complementariedad: al fin y al cabo interpretar la realidad implica verse forzado a ir más allá del dato primario de la percepción, porque en él no nos ha mostrado la cosa todo lo que ésta es y, por lo tanto, es preciso completar nuestra información desde el ámbito del pensamiento. Viene a la memoria el viejo argumento del sofista Gorgias de Leontino acerca de la imposibilidad del conocimiento, precisamente por la heterogeneidad de lo pensado y lo real, del concepto y la cosa.

---

<sup>114</sup> Ideas y creencias O. C., V, pág. 402. Ed. P. G., págs. 48-49

<sup>115</sup> La idea de principio en Leibniz O. C., VIII, pág. 286

Conviene ir por partes en nuestra reflexión sobre los párrafos anteriores. Hay una realidad que está ahí con independencia del sujeto -por eso decimos que es percibida- y la idea de esa realidad que, en cuanto idea, no participa de la naturaleza de esa realidad. Si por *adecuación* se entiende que la idea responda rigurosamente a lo real, la adecuación claro está que no se da, porque ningún pensamiento agota la realidad que representa. Si por *adecuación* entendemos la igualdad de naturaleza, obviamente tampoco puede darse, porque la naturaleza de la idea no es física y sí lo es la de la cosa externa y lo mismo sucede con la idea de "correspondencia" que Ortega señala para insistir en la radical separación, con ausencia de puentes, entre pensamiento y realidad. (Habríamos aquí de insistir en la importancia de una recta comprensión de la percepción, puesto que en ésta se halla el puente que Ortega no encuentra, a partir del cual se procede a la elaboración intelectual sobre la cosa).

Que las ideas sean "sólo ideas" o "meros pensamientos" no implica como consecuencia necesaria que, por el hecho de serlo, todo pensamiento sea falso o esté completamente al margen de las cosas externas. Es manifiesto el enfoque vitalista en el tratamiento de la distinción entre lo que nuestro autor considera dos estratos de ideas: las "*ideas-ocurrencias*" ("aquellas que se le ocurren o que adopta" el individuo<sup>116</sup>) y las "*ideas-creencias*" ("ideas básicas (...) que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo"<sup>117</sup>). Debemos hacer notar que en el D.R.A.E. -al que acudimos por no tratarse de vocablo filosófico técnico antes de su empleo por Ortega, ni, hasta la fecha, figurar posteriormente en vocabularios filosóficos- "ocurrencia", en su segunda acepción, figura como "especie inesperada, pensamiento, dicho agudo u original" y partiendo del verbo "ocurrir", sólo se aproxima a lo que Ortega quiere comunicar su sexta y última acepción: "venir de repente a la mente una especie". No parece, por tanto, "ocurrencia" el término más adecuado para designar genéricamente, como supuesto sinónimo, a las *ideas* entre las cuales Ortega no vacila en

---

<sup>116</sup> *Ideas y creencias*. O. C., V, pág. 384. Ed. P. G., pág. 24

<sup>117</sup> *Loc. cit.*, pág. 385. Ed. P. G., pág. 26. Cf. *Vives*, O. C., V, págs. 499-500

incluir, como explícitamente afirma, las que describe como "de especie más elevada por su perfección lógica y que denominaremos razonamientos"<sup>118</sup> y "las verdades más rigurosas de la ciencia"<sup>119</sup>, a las que accedemos sólo mediante la investigación de la realidad con el empleo de metodología específica. Se hace notar también en su caracterización de las "ideas-ocurrencias" como algo que nosotros "producimos", algo que es "obra nuestra"<sup>120</sup>, ya que las verdades científicas no son productos, sino descubrimientos. Asimismo, cuando inmediatamente después Ortega afirma respecto a las *ideas-ocurrencias* que "las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas"<sup>121</sup>, en oposición a lo que sucede con las *ideas-creencias* "que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos"<sup>122</sup>, no cabe una inversión más completa de lo que la Historia y la experiencia nos enseñan: por lo que el hombre está dispuesto a dar la vida es por sus creencias. Incluso el trágico caso de Miguel Servet o, ampliando la cuestión al terreno filosófico, el de Giordano Bruno, son inseparables de la relación con la creencia religiosa y, aunque no lo fuesen, serían singularidades que no permitirían en absoluto la generalización. Tampoco responde a la verdad que las creencias no sean formuladas, propagadas, discutidas ni sostenidas, si excluimos, como es obvio, esas -son las que Ortega tiene presentes- que nosotros hemos llamado "creencias empíricas", porque no provienen sino de percepciones de carácter elemental que constituyen la experiencia más cotidiana, como es la realidad de "la calle" o de la "tierra firme", "a pesar de los terremotos". Se trata, de acuerdo con ese enfoque, de llegar a comprender la diferente función *vital* propia de ambas clases de ideas -y con ello la función vital que la razón misma es, de acuerdo con la línea de raíz empirista y pragmatista en que las reflexiones de Ortega se sitúan- en la realidad que para cada hombre es su mundo, y de cómo éste es, a su vez, una articulación de lo que llama el autor "mundos interiores" o "imaginarios", empleando este

---

<sup>118</sup> O. C., V, pág. 384. Ed. P. G., pág. 24

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.* Ed. P. G., pág. 25

<sup>122</sup> *Ibid.*



último término en un sentido que lo refiere tanto a "imaginación" como a "fantasía"<sup>123</sup>, en discutible y peligrosa equivalencia.

## 7- La "invención" del mundo. Artes y Ciencias, Filosofía y Religión, construcciones "imaginarias"

Entre esos "mundos interiores", "imaginarios", "obras de nuestra fantasía", se encuentran tanto los forjados por las artes -el "mundo poético"-, como las teorías y sistemas de las ciencias particulares y de la Filosofía -"el mundo del conocimiento"-, así como las doctrinas religiosas y, por último, "el mundo de la *sagesse*", o sea, -dice Ortega- de la "experiencia de la vida"<sup>124</sup>. No parece que siempre alcance tal rango la experiencia de la vida. Su dependencia del nivel de preparación del sujeto es determinante y, por elevada que sea, no va más allá del conocimiento derivado del trato con los demás seres humanos. La palabra "sabiduría" merece ser reservada para el conocimiento que ahonda filosóficamente, penetrando en los ámbitos donde se descubre, aunque sea de forma incompleta, el fundamento de la mera experiencia y que están, por lo tanto, en un orden real más profundo que ésta. Como vemos, Ortega no diferencia la creencia religiosa del conocimiento científico, cuya naturaleza es por principio opuesta a lo religioso. Ni considera tampoco la diferente índole de lo poético y lo científico, puesto que juzga como denominador común de ambos la pura fantasía. Y la reducción a la fantasía ni siquiera es admisible sin salir del terreno de la poesía misma. Llevado de su impulso de generalización, Ortega parece no reconocer sino una única poesía, cuando lo cierto es que la fantasía no interviene en todas las formas poéticas, como lo demuestran, por ejemplo, la poesía descriptiva, que, por líricos que sean sus tonos, no puede decirse que sea pura fantasía; o la poesía religiosa, que se atiene a lo que teológicamente

---

<sup>123</sup> Vid. GARRIDO, M.: *Op. cit.*, págs. 10 y 11. Según Nietzsche, el edificio de la ciencia se levanta sobre la débil base del origen del lenguaje no en la lógica, sino en la imaginación, y esto "es lo que quiso decir Ortega al definir al hombre como *animal fantástico*", advierte Garrido, quien, además, apunta: "Idéntica fórmula: *das phantastische Tier*, empleó Nietzsche en sus escritos póstumos del periodo tardío."

<sup>124</sup> O. C., V, pág. 406. Ed. P. G., pág. 53

se define como realidad, aunque tal realidad trascienda de la realidad mundana; la poesía filosófica, que puede también dar expresión a ideas abstractas sin concesiones a la fantasía; y, claro está, la poesía social.

"La ciencia física, por ejemplo, -nos dice Ortega- es una de estas arquitecturas ideales que el hombre se construye"<sup>125</sup>. Pues bien, si por "arquitectura ideal" entiende Ortega *modelo*, nada hay que objetar, ya que, aunque el modelo sea una "arquitectura ideal" no dejará de ser racional, pudiéndose justificar posteriormente por su utilidad en la investigación de la realidad que dio lugar a él y que con él se muestra acorde. Al físico, la Física no le es, dice Ortega

"realidad, sino un orbe imaginario en el cual imaginariamente vive mientras, a la vez, sigue viviendo la auténtica y primaria realidad de su vida."<sup>126</sup>

No se duda de que en la ciencia y en la filosofía la imaginación tiene su función propia; tenemos reciente, por ejemplo, el caso de los biólogos Montagnier y Gallo pidiendo literalmente a los investigadores "*imaginación*" para continuar abordando el tratamiento del SIDA. Pero concluir que lo esencial y aun todo en ciencia y filosofía es imaginación o, todavía más, fantasía, constituye una nueva generalización de Ortega dentro de una posición ficcionalista a nuestro juicio discutible. La imaginación - no digamos la fantasía- no proporciona conocimiento ni saber. La imaginación puede contribuir a la construcción de modelos ideales, pero con fundamento en la investigación empírica, experimental o intelectual. No puede hablarse de la ciencia como de un orden imaginario, en el sentido de un orden creado por el propio científico, ya que éste puede tener siempre la contraprueba de la respuesta positiva de la realidad exterior como verificación de sus hipótesis o modelos. Afirma Ortega:

"El punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico no poseerían las exactas calidades que los constituyen

---

<sup>125</sup> O. C., V, pág. 402. Ed. P. G., pág. 48

<sup>126</sup> Loc. cit., pág. 403. Ed. P. G., pág. 49

si no fuesen meras construcciones mentales. Cuando queremos encontrarlos en la realidad, esto es, en lo perceptible y no imaginario, tenemos que recurrir a la medida, e *ipso facto* se degrada su exactitud y se convierten en un inevitable 'poco más o menos'. ¡Qué casualidad! Lo propio que acontece a los personajes poéticos. Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías."<sup>127</sup>

El hecho de que no se hayan encontrado en la Naturaleza los triángulos que estudia el geómetra, por seguir el ejemplo que pone Ortega, no debe conducirnos a afirmar que son puramente imaginarios. Ese triángulo ideal nos sirve cuando queremos someter a tratamiento geométrico la realidad, operando sobre ella en virtud de nuestro conocimiento de las propiedades de la figura triangular, con la aproximación suficiente a las mismas. En el caso del punto el asunto es más complejo, por tratarse de algo solamente ideal; si intentásemos su materialización habríamos de imponerle un diámetro que, por pequeño que fuese, habría de convertirlo en una circunferencia y contradiría su definición. Decir, en cambio, que el átomo físico es mera construcción mental resulta inadmisibles en un mundo que ha conocido la energía nuclear a causa de la escisión o fisión del átomo. Claro está que no es lo siguiente lo que Ortega quiere decir, pero, si lo que dice fuese cierto, estarían de más los investigadores en el campo de la Microfísica, porque bastaría con imaginar, para obtener una conquista científica realmente operativa. Sí cabe afirmar, una vez más, que tan pronto como la realidad es problematizada intelectualmente, queda, para Ortega, desvinculada de lo que fue origen o causa de esa misma investigación racional. Que lo ideal imaginado y tratado teóricamente alcance por su naturaleza formal una perfección que no hallamos en la Naturaleza, no quiere decir que no esté el átomo como elemento físico en lo real y que no podamos encontrar en la Naturaleza alguna forma triangular, además de las que nosotros mismos podemos introducir en ella.

---

<sup>127</sup> *Loc. cit.*, págs. 403- 404. Ed. P. G., pág. 50

Merece también comentario el siguiente párrafo de Ideas y creencias, por lo explícito de sus afirmaciones:

"El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estrobarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que solo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad. Si (...) las tomamos como si fuesen la realidad, (...) confundimos el mundo interior con el exterior, que es lo que, un poco en mayor escala, suele hacer el demente."<sup>128</sup>

Como ya se apuntó más arriba, los vocablos "imaginación" y "fantasía" son empleados por Ortega prácticamente como sinónimos, cuando cabe reconocer entre ambos términos diferencias incluso sustanciales, aunque históricamente hablando, no siempre se hayan contemplado. No se pueden considerar los correspondientes infinitivos como sinónimos. Todos los productos de la imaginación tienen relación con lo sensorial. "Imaginar" no implica oposición con lo real, en tanto que "fantasear" supone un imaginar que ha perdido, sin embargo, contacto con la realidad, es un imaginar desbordado, lo cual no puede resultar más ajeno al quehacer científico y filosófico. Hemos de repetir aquí que Ortega, al no establecer el puente entre realidad y pensamiento -no diferencia el objeto de conocimiento de las ideas por medio de las cuales el sujeto conoce el objeto real- deja a las ideas sin el fundamento mismo que las motivó.

Filosofía, ciencia, arte y religión son nuestras diferentes "reacciones" frente al mundo exterior, con el cual tenemos que "habérmolas", es decir, tenemos que decidir qué hacer, siendo imprescindible para ello nuestro conocimiento de lo que las cosas son, o sea nuestra interpretación de las mismas. A ese interpretar da Ortega el impropio nombre de "inventar", en coherencia con el carácter "imaginario" que atribuye a las construcciones intelectuales. "Inventar el mundo" llama Ortega al quehacer humano, puesto que la realidad que es la vida no le es al hombre

---

<sup>128</sup> *Loc. cit.*, pág. 404. Ed. P. G., *ibid.*

dada como algo ya constituido o realizado, sino por realizar y en este realizarla se hacen, como decía, necesarias las interpretaciones, lo que significa para el ser humano "movilizar su aparato intelectual, cuyo órgano principal -sostengo yo- es la imaginación." Interesantísima afirmación de resonancia empirista que, como tantas otras, obligaría a rebajar la consideración de una facultad, el intelecto, que, si nuestro autor está en lo cierto y aunque la presente como recurso biológico imprescindible ante las exigencias vitales de interpretación, viene a la postre a impedir la relación de conocimiento, sustituyendo éste por imaginaria y aun fantasiosa construcción. Acaso contempla Ortega el hecho de que el hombre sea el único ser que percibe la imperfección del mundo y en la misma medida en que lo hace se eleva "imaginativamente" a la contemplación de las cosas como deberían ser. Pero, si fuese así, ¿qué sentido tendría tal contemplación, sin ser fundamentada y justificada por la posibilidad, al menos, de intelección verdadera de lo que las cosas son?

¿Resultan compatibles esta exaltación de la imaginación en Ideas y creencias y las afirmaciones que aparecen en Historia como sistema? La imaginación es llamada aquí "irresponsable" y se dice que "por primera vez en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no habría siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica."<sup>129</sup> Un breve recorrido por la literatura de "ciencia-ficción" bastaría para limitar la exagerada última afirmación de Ortega. En Ideas y creencias emplea la expresión "inventar el mundo", añadiéndole: "Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación"<sup>130</sup>, para que no tengamos duda del sentido que da al término "inventar". Es, sin embargo, una expresión discutible, porque el mundo es algo a lo que el hombre es "arrojado", algo con lo que el hombre se encuentra. Se trata de lograr moverse en el mundo imaginando el mundo deseado y tratando de que coincida

---

<sup>129</sup> O. C., VI, págs. 20-21

<sup>130</sup> Loc. cit., pág. 404. Ed. P. G., pág. 51

con el mundo real; mientras sea sólo "imaginado", no resulta operativo, nada se habrá conseguido con imaginarlo. Si, por otra parte, se desvinculan las "ideas" de la "realidad, ya que se dice de ellas que son "imaginación", se hace especialmente difícil entender cómo, no obstante, puedan producir el "mundo" del sujeto. Ortega llama "creencia" al contacto más genuinamente vital entre el "yo" y las cosas; cabe volver a preguntarse en este punto de nuestro trabajo si no será desde un idealismo no superado, en el que la realidad de las cosas no es conocida, que Ortega afirma que tal realidad de las cosas es objeto de creencia. Volveremos en seguida sobre ello. ¿Cómo es que construimos "mundos interiores", es decir, interpretaciones, que son "sólo" *ideas* acerca del mundo exterior, en desconexión con éste, no obstante brotar como reacciones nuestras ante él y constituir -al consolidarse como *creencias*- nuestra propia realidad, en el sentido más fuerte del término?

El pensamiento orteguiano significa una renuncia al *conocimiento*, como también una renuncia a lo que la teoría clásica entendía por *ser* y *verdad*. Esto permite comprender por qué un Ortega en plenitud como pensador determina finalmente el modelo de la nueva racionalidad propugnada por él, en los siguientes términos:

"¿Cómo llamar a una operación intelectual por medio de la cual conseguimos descubrir (...) el ser de una cosa? Sin duda, razón. Pero (...) no hemos ejecutado otra operación intelectual que la simplicísima de narrar unos acontecimientos, como si dijésemos de contar un cuento, bien que verídico. De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre -una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. (...) La *razón histórica*, que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es *ser* históricas, es *historicidad*.

(...) la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no

más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella."<sup>131</sup>

La vida -acción recíproca del "yo" y la "circunstancia"- es nuestro único acceso -según Ortega- a la realidad objetiva; las "ideas" no la reflejan, sólo las "creencias" nos dan *realidad*, pero al margen de lo racional ontológico, es decir, son realidad *para mí*. Esto significa también un escepticismo dentro del cual *creemos* por imperativo de nuestra acción o de nuestro quehacer vital que la realidad exterior es, pero no conocemos qué es esa realidad, ni si es realidad en sí. La razón llamada a identificarse con el vivir humano para lograr la comprensión de la historia que cada hombre es o hace de sí mismo, relatará la forja de sus "mundos interiores" como un "cuento" que Ortega se apresura a calificar de "verídico", evitando hablar rotundamente de "verdad", al menos, ya que no ha podido evitar en el texto anterior el empleo de términos a los que es refractario, como "ser" u "operación intelectual". Esta última expresión en principio es inadecuada para definir la razón, pero cuando la razón queda reducida al ejercicio de hilvanar acontecimientos de acuerdo con el orden de las decisiones que los fundaron, realmente puede considerarse como una operación del intelecto. Operación previa a cualquiera de las actividades científicas de las que Ortega dice que son "especificaciones" suyas, en nueva versión del "*primum vivere ...*"

Que toda interpretación entre en el campo de las *ideas* no obliga a aceptar, como Ortega supone, su desvinculación de la realidad exterior. (Por eso es de tanta importancia el estudio de la percepción y su diferenciación de las formas pseudoperceptivas). Nuestro encuentro con dicha realidad exterior se hallaría, pues, mediatizado por nuestras interpretaciones, que son *ideas* que no nos dan realidad alguna y que culminan su desconexión de las cosas al consolidarse en *creencias*, cuyo correlato es una realidad enteramente personal, subjetiva. Los "mundos interiores" se convierten, así, en barrera que nos impide el acceso al mundo real objetivo. ¿Puede hablarse de idealismo auténticamente superado en el caso de Ortega? ¿Se liberó del profundo estrato filosófico que el

---

<sup>131</sup> Una interpretación de la Historia universal. O. C., IX, págs. 88-89

neokantismo de Marburgo sedimentó en él, en su primer estadio de formación? Acaso la inmanencia del idealismo, al que Ortega retorna pendularmente, subyace en su pensamiento, bien a pesar suyo. Como sabemos, Kant no había puesto en duda la realidad del mundo exterior a la conciencia. Para explicar el origen de las sensaciones apeló a la *cosa en sí*. "Siguiendo los pasos de Fichte, la Escuela de Marburgo la suprimió. De este modo se quitó también el fundamento explicativo de las sensaciones, y, por tanto, a éstas también hubo que suprimirlas. En efecto, Cohen y Natorp enseñan que la sensación no constituye ningún factor positivo en el conocimiento. La comparan más bien con la *x* de las ecuaciones matemáticas: es la magnitud incógnita que el pensamiento tiene que determinar a partir de sí mismo. Por consiguiente es totalmente autónomo. Siguiendo solamente sus propias leyes (...) produce el objeto de conocimiento de manera puramente lógica (...) no sólo en cuanto a su esencia sino también en cuanto a su existencia."<sup>132</sup> La misma *incógnita* se pone de manifiesto en el pensamiento orteguiano. Pero no es lo problemático de la dimensión ontológica del conocimiento lo único que Ortega asimiló de Hermann Cohen. En términos generales, dice F. Copleston, refiriéndose a este último filósofo, "el tema fundamental de su doctrina lo constituye la unidad de la conciencia cultural y su evolución. En sus escritos sobre lógica, ética o religión se observa una referencia constante al desarrollo histórico de las ideas sometidas a estudio, así como al significado cultural de las mismas, consideradas en las diversas etapas de su evolución. Este aspecto del pensamiento de Cohen le hace menos formalístico y abstracto que el de Kant".<sup>133</sup> Lo más generalmente reconocido y estimado de la obra orteguiana es justamente su dimensión como reflexión acerca de lo histórico y cultural. El origen de este permanente interés del pensador madrileño puede encontrarse ya en la enseñanza recibida de Cohen.

Dice nuestro autor, en Ideas y creencias, utilizando términos que complementan en este punto los ya textualmente citados, mereciendo el mismo comentario:

---

<sup>132</sup> HESSEN, J.: Tratado de Filosofía, Trad. J. A. Vázquez. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1976, pág. 246

<sup>133</sup> COPLESTON, F.: Historia de la Filosofía, Trad. A. Doménech. Ed. Ariel, Barcelona, 1980, vol. 7, pág. 287



"Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama 'ensimismarse'. De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias. Y esto es lo sorprendente (...): que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, 'imaginaria', pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad."<sup>134</sup>

Las *ideas-ocurrencias* quedan, pues, enmarcadas en el ámbito de la imaginación y del ensimismamiento y, entre ellas, las ideas científicas, en las que, como ya se ha reconocido, la imaginación puede tener un interesante papel, así como también puede darse que la actitud del investigador llegue al más concentrado ensimismamiento, pero en las que esto no es medular, sino que el núcleo del quehacer científico responde a metodologías al margen de lo "imaginario", si bien pueden no estarlo de lo *imaginativo*. Ortega se pregunta:

"¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir -ya veremos en qué medida- entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, esa es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. (...) lo poco que en este orden ha conseguido ha costado milenios y milenios y lo ha logrado a fuerza de errores (...) Sabe hoy que, por lo

---

<sup>134</sup> O. C., V, pág. 401. Ed. P. G., pág. 47

menos, esas figuras de mundo por él imaginadas en el pasado *no son* la realidad. A fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. *De aquí la importancia de conservar los errores*, y esto es la historia."<sup>135</sup>

Después de llevarnos más allá de la *imaginación* hasta entrar en la *fantasía*, Ortega nos hace desembocar en la "fantasmagoría", vocablo que el DRAE -acudimos a él porque tampoco se trata de un tecnicismo filosófico- define así: "Arte de representar figuras por medio de una ilusión óptica" y en segunda acepción, figurada: "ilusión de los sentidos desprovista de todo fundamento". Claro está que no puede ser tal cosa lo que nuestro autor pretende expresar.<sup>136</sup>

Generaliza nuestro autor sin permitir excepción cuando afirma que "el hombre está condenado a ser novelista", a "fantasear". Exponer tal cosa significa partir de una facultad humana cierta, la fantasía, para concluir que el hombre no puede dejar de fantasear, puesto que Ortega dice que se encuentra "condenado" a ello y, si una persona está condenada a algo, ha de mantenerse forzosamente en la condena mientras ésta subsista, sin resquicio para la posibilidad de liberación de la misma. A quien esté "condenado" a "fantasear", pues, toda su existencia no le podrá ser sino fantasear puro y, como es obvio, tal cosa no es aceptable. Se trata de una ocasión más en que Ortega, dentro de su personal estilo, adopta la exageración como modo de definir, tomando la parte por el todo.

Por otra parte, cuando nuestro autor afirma que "a fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto", obliga de nuevo a la crítica, ya que la constatación de haberse equivocado no tiene como implicación necesaria que lo opuesto sea lo contrario del error, es decir, el acierto. Los errores no descubren lo verdadero,

---

<sup>135</sup> *Loc. cit.*, págs. 404-405. Ed. P. G., págs. 51-52

<sup>136</sup> Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A.: Filosofía española contemporánea, ed. cit., pág. 116, en nota: "Dado que Ortega apenas precisa el sentido que confiere a los términos que usa, el lector debe adivinarlo por el contexto, confrontando cada vocablo con aquellos a quienes en cada momento se opone."

sólo nos advierten o advierten a otros de que por el camino recorrido no se desemboca en la verdad, lo cual no quiere decir que hallemos la verdad en el error. De algún modo el error trae una verdad: la de haber errado y esta verdad puede servir en la investigación que se esté llevando a cabo, pero no puede admitirse que, delimitada el área de los errores, lo colindante a éstos sea verdadero.

El último párrafo de Ideas y creencias es de gran interés. Ortega sintetiza en él su pensamiento en torno a las cuestiones que nos ocupan y hace afirmaciones rotundas y explícitas, no por reiterativas algunas de ellas menos esclarecedoras ni sugerentes en cuanto a su análisis crítico, que nos va a permitir el enlace con el intento orteguiano de superación del idealismo. Fijémonos en la siguiente conclusión:

"Lo que solemos llamar realidad o 'mundo exterior' no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los 'mundos interiores', en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra "<sup>137</sup>.

Superado el realismo ingenuo, no se puede pensar, desde luego, que percibamos la realidad tal como es, pero esto no quiere decir que no percibamos una realidad objetiva, aunque la percepción no nos la dé como es en sí misma. Esa realidad que se nos da por medio de la percepción no es una *creencia*. En primer lugar, cuando hablamos de *realidad* estamos ya haciéndolo de un mundo exterior al "yo", de lo contrario no tendría sentido usar ese término. En segundo lugar, ¿cómo podría generarse una creencia de realidad desde lo no real representado por ideas, "invención nuestra"? Lo que con esta reflexión se quiere señalar es lo problemático de los planteamientos orteguianos dentro de su teoría del conocimiento. Ortega recurre a la *creencia* para afirmar como realidad cosas con las que no entra en contacto a través de la

---

<sup>137</sup> O. C., V, págs. 405- 406. Ed. P. G., pág. 52

percepción ni tampoco a través del pensamiento, es decir, de las *ideas*. Trata de liberarse de la carga de Marburgo, pero lo problemático de que la sensación sea verdaderamente percepción -recuérdense los textos sobre Descartes- y su convicción de que el pensamiento no es sino "fantasía", le dejan sin realidades objetivas. Así, tales realidades sólo podrán ser objetos de *creencia*, fundada en regularidades empíricas y en exigencias de la acción. En tercer lugar, no es desde lo "dudoso o insuficiente" que se forman ideas, en sentido positivo, de lo real. Lo "dudoso o insuficiente" no permite conclusión. De la duda se puede salir y desde lo insuficiente puede llegarse a lo complementario, pero no son tales ideas las que formarían nuestros "mundos interiores", porque dudas e insuficiencias nunca constituyen más mundos que mundos insuficientes y dudosos y esto poco tiene que ver con la realidad, ni con las ideas que el hombre tiene de ella que pueden ser elementos de su mundo interior. En cuarto lugar, que los "mundos interiores" sean "invención nuestra" es una afirmación que Ortega puede hacer refiriéndose sólo a sí mismo, porque los seres humanos, en general, no consideran que las ideas que se forman acerca del mundo sean "invención".

Ortega repite que la ciencia, entre todos esos "mundos interiores", es "obra de nuestra fantasía" y añade que lo que se llama "pensamiento científico no es sino fantasía exacta", confusa expresión en la que la compatibilidad de sus términos resulta muy problemática. Y prosigue así:

"Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos forjados en nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al 'mundo exterior'."<sup>138</sup>

¿Cabría deducir de nuevo que filósofos y científicos cuando investigan el supuesto mundo real, lo que verdaderamente están haciendo es *inventar* mundos "fantasmagóricos" sobre los que trabajan como si se tratara de la realidad independiente del

---

<sup>138</sup> *Loc. cit.*, pág. 406. Ed. P. G., pág. 53

pensamiento, considerando, sin embargo, en su fuero interno que no están haciéndolo?

**8- La "pérdida de la fe en la razón" y la crisis de las ciencias en el siglo XX. Algunas cuestiones científicas que manifiestan la necesidad de investigación netamente filosófica. Insuficiencia del enfoque "naturalista" en la comprensión de lo humano. El planteamiento "historicista".**

El desarrollo de la problemática de la *creencia* incluye una cuestión más, de importancia en la filosofía orteguiana, que nos obliga a prolongar nuestras reflexiones acerca de las ciencias. Nos referimos a lo que el autor llama repetidas veces "pérdida de la fe en la razón" por parte de la Europa de nuestro siglo.

En 1941 aparece en la revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Logos, el escrito de Ortega titulado "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia". En él se extiende el autor sobre la mencionada fe perdida, aludida ya en el curso de 1940 Sobre la razón histórica.<sup>139</sup> siguiendo la denuncia hecha por Husserl en 1929, que Ortega transcribe literalmente de la obra del filósofo alemán Formale und transzendente Logik: "Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad -a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida -ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos."<sup>140</sup> Ortega afirma llevar a cabo un planteamiento de la cuestión más radical que el husserliano. Psicología y Lógica han venido enmascarando, dice, la verdadera naturaleza de la racionalidad, naturaleza evolutiva, histórica, que demanda nuevas formas de operar ante las nuevas exigencias que surgen del abandono de los presupuestos ontológicos: las *creencias* en el *ser*

---

<sup>139</sup> O. C., XII, págs. 151-152

<sup>140</sup> O. C., V, pág. 521

estable tras la apariencia de confusión y en que ese ser "posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos 'inteligencia'".<sup>141</sup>

"La razón no es una dote. Ni la tiene de suyo el hombre, ni siquiera la tiene todavía. A fuerza de fuerzas, en ensayos milenarios, se ha forjado a sí mismo el hombre un comienzo de racionalidad, pero nada más. Decir del hombre que es racional, es decir algo utópico".<sup>142</sup>

En este punto, Ortega considera que la ciencia natural del siglo XX viene a corroborar su planteamiento:

"Pero más aún. La 'naturaleza' misma -no sólo la del hombre- nos aparece hoy como una mera hipótesis. La física actual no permite imaginar esa realidad yacente, segura (...) en que todavía los físicos del siglo XIX creían. La materia se revela ahora como algo también móvil, que tiene *casi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha."<sup>143</sup>

Alude Ortega, sobre todo, entre otros hechos, a la revolución que ha supuesto la mecánica cuántica, a la que en otras obras dedica reflexiones que parecen conducirlo a una reafirmación de su pensamiento antiintelectualista. No es posible pasar por alto esta cuestión.

Desde que las ciencias particulares fueron constituyéndose en parcelas de investigación diferenciada de lo real, desgajándose de lo que en un comienzo se denominaba globalmente Filosofía, la estimación de ésta como cuerpo residual de lo que hoy se conoce como ciencia positiva ha venido sufriendo duros quebrantos. Para la recuperación de su prestigio ha sido preciso pasar por la racionalidad deificada del siglo XVIII y el cientificismo del siglo XIX, para concluir con lo que Brunetière, en 1896, llamó "bancarrota de la ciencia", no por tratarse de una quiebra de la ciencia positiva en su adecuado ámbito, sino entendida como

---

<sup>141</sup> *Loc. cit.*, pág. 531

<sup>142</sup> *Vives. O. C.*, V, pág. 498

<sup>143</sup> *Ibid.*

descalificación de una "ciencia" que pretendía ilegítimamente imponer métodos y orientaciones en campos que debieran resultarle ajenos.

Presionada la Filosofía por los logros de las ciencias particulares y deslumbradas las mentes por las conquistas de éstas, sucesivamente se intentó sustituir a la Filosofía en sus funciones por un enfoque biologicista, matematicista o fisicalista, influencias que continúan apuntando, unas más, otras menos, como restos nostálgicos de unas aspiraciones fallidas. Mientras, la Filosofía, abandonando su genuina vocación metafísica, se replegaba en un empirismo estéril cuyas últimas consecuencias darían lugar al Neopositivismo o Positivismo lógico.<sup>144</sup>

Parecería, sin embargo, que los mismos que niegan a la Filosofía carácter de auténtico saber quisieran imponer como científicas ciertas conclusiones de mala filosofía que extraen supuestamente de sus particulares ámbitos científicos. Entran en la filosofía que previamente han desautorizado, sin la metodología y el entrenamiento lógico del filósofo, como tendremos ocasión de comprobar.

Al ideal de unificación metodológica de nuestro conocimiento siguió el reduccionismo como perspectiva sobre la realidad y de ahí los diversos enfoques mencionados. Si lo primero parece tener un remoto origen cartesiano, contemporáneamente arranca de Augusto Comte, mientras que lo segundo encuentra, sin embargo, al menos en principio, su oposición en el mismo Comte.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Este vacío filosófico provocó un sustancioso comentario del físico Stephen Hawking, que la Prensa diaria recogió, en el transcurso de la presentación en Barcelona de su libro Historia del Tiempo, en octubre de 1988: los filósofos, manifestó Hawking en el mencionado acto, han dejado de explicar el Universo y "se limitan a las cuestiones del lenguaje. Corresponde a los científicos tratar de llenar el agujero dejado por los filósofos." Cf. HAWKING, S.: Historia del tiempo. Trad. M. Ortuño. Ed. Crítica, Barcelona, 1988, pág. 223.

<sup>145</sup> Veámoslo en el siguiente texto: "En su ciego instinto de relación, nuestra inteligencia aspira casi a poder enlazar entre sí dos fenómenos cualesquiera, simultáneos o sucesivos; pero el estudio del mundo exterior demuestra, por el contrario, que muchas de estas aproximaciones serían

Por referencia a la utopía positivista comtiana, cabe discernir la unidad de dirección que tomó la principal corriente del pensamiento europeo. "Dentro de la ciencia se dibujaban los lineamientos de una nueva síntesis, -nos dice L. Kolakowski- hecha posible gracias a todos los descubrimientos que hacían creer que el saber captaba, en realidad, la unidad del mundo, y no ya como vagas esperanzas, aboliendo las antiguas divisiones y clasificaciones. El principio de la conservación de la energía parecía integrar en una sola fórmula el conjunto de todos los fenómenos naturales, mientras que la teoría de la evolución englobaba en una explicación homogénea la totalidad de los fenómenos orgánicos, incluida la vida humana."<sup>146</sup>

En 1907 se publicó en España la obra del médico y profesor francés J. Grasset titulada Los límites de la Biología. Ortega, a la sazón de 24 años, no se hace eco de ella. Resulta, sin embargo, de

---

puramente quiméricas, y que multitud de acontecimientos se realizan de continuo sin verdadera dependencia mutua (...) Acostumbrado durante largo tiempo a una especie de unidad de doctrina, por vaga e ilusoria que debiera ser, bajo el imperio de las ficciones teológicas y de las entidades metafísicas, el espíritu humano, al pasar al estado positivo, ha intentado al principio reducir todos los órdenes distintos de fenómenos a una sola ley común. Pero todos los ensayos realizados durante los dos últimos siglos para obtener una explicación universal de la naturaleza, no han llevado más que a desacreditar radicalmente tal empresa, abandonada en adelante a las inteligencias mal cultivadas. Una exploración juiciosa del mundo exterior lo ha representado como con muchos menos vínculos que lo supone o lo desea nuestro entendimiento (...) No sólo las seis categorías fundamentales que distinguiremos más adelante entre los fenómenos, no se podrían ciertamente reducir todas a una sola ley universal, sino que hay motivo suficiente para asegurar ahora que la unidad de explicación, perseguida aún por tantos espíritus serios acerca de cada una de ellas en particular nos es negada al fin, incluso en este dominio mucho más restringido. (...) hay que reconocer francamente esta imposibilidad directa de referir todo a una sola ley positiva como una grave imperfección, consecuencia inevitable de la condición humana, que nos fuerza a aplicar una inteligencia muy flaca a un universo complejísimo." COMTE, A.: Discurso sobre el espíritu positivo. Trad. J. Marias. Ed. Alianza, Madrid, 1980, págs. 38-39

<sup>146</sup> KOLAKOWSKI, L.: La filosofía positivista. Trad. G. Ruiz-Ramón. Eds. Cátedra, Madrid, 1979, págs. 93-94



gran interés, porque denuncia ya los excesos del reduccionismo biologicista a principios de siglo. En la misma, su autor se muestra obligado a señalar a la Biología sus límites inferiores: las ciencias físico-químicas; límites laterales: la moral, la psicología, la literatura y las artes, la estética, la historia, la sociología y el derecho (ciencias sociales); límites superiores: las matemáticas, la geometría, la lógica (ciencias del espíritu), la metafísica, la teología y la religión (conocimientos revelados), dejando claro el objetivo de su exposición como "advertencia preliminar" de su libro: "Demostrar que la Biología (...) *tiene límites* que la separan de las otras ciencias y de los otros modos de conocimiento. En una palabra, he intentado combatir el monismo biológico, encarnación seductora del *monismo positivista*."<sup>147</sup> J. Grasset denunciaba el reduccionismo biologicista con firmeza, pero mostró la misma energía en la defensa del dominio específico de la Biología frente a quienes quisieron reducirla, a su vez, al campo físico-químico. (Viene a la memoria la clarificadora advertencia contenida en el Prefacio a la segunda edición de la Crítica de la razón pura: "Cuando se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, no es un aumento lo que se produce, antes bien, una desnaturalización".) "Domina hoy (...) en las ciencias -observa Ortega- una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra."<sup>148</sup>

Entrado ya el presente siglo, Solomon Asch, discípulo de Max Wertheimer y especialista en Psicología social, aún había de defender ésta de la influencia biologicista, atribuyendo a los seguidores de Darwin el enfoque metodológico que pretendía pasar directamente de la Biología a la Psicología social e, incluso, a una teoría completa de la sociedad, método que Asch considera erróneo. El enfoque sociológico intentó contrarrestar el anterior, sosteniendo que los hechos sociales más importantes, así como

---

<sup>147</sup> GRASSET: *Op. cit.*, págs. 3-4

<sup>148</sup> ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, págs. 306-307

grandes diferencias entre las sociedades no pueden deducirse ni entenderse profunda y adecuadamente desde la sola biología. "Las ciencias sociales -nos dice Asch en su obra Psicología Social, editada en New Jersey el año 1952- deducen (...) que el carácter humano está determinado socialmente. (...) Infieren que la sociedad es la principal realidad que propone finalidades y modela el carácter humano."<sup>149</sup> Ese nuevo enfoque teórico sobre lo humano es considerado necesario por Asch, porque el "intento de deducir principios de la acción humana, fundamentalmente a partir de la base bastante estrecha del pensamiento evolucionista, no ha sido adecuado. La psicología (...) por hallarse ligada a determinada forma del pensamiento biológico; pasó por alto, por ejemplo, el papel del entendimiento, la función de los valores, las características del campo social y las propiedades estructuradas de la acción y la experiencia individuales."<sup>150</sup>

Pues bien, volviendo a Ortega, él mismo nos comunica en Historia como sistema un dato autobiográfico interesante para lo que estamos tratando:

"Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. (...) Pero al final de su conferencia Loeb agrega: 'Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.' Esta audacia me inquietó sobremanera (...) De modo -pensaba yo- que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre. ¿Qué sentido tiene esto?"

Y concluye Ortega con una afirmación con la que no podemos estar sino plenamente de acuerdo:

---

<sup>149</sup> ASCH: *Op. cit.* Trad. E. Mendelievich. EUDEBA, 1968, pág. 29.

<sup>150</sup> ASCH: *Op. cit.*, pág. 43

"Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés!"<sup>151</sup>

El reduccionismo biológico o biologicista, a juzgar por el testimonio de Ortega, no se detenía ante los más complejos fenómenos humanos. Pero es interesante señalar que el soporte del biologicismo fuese el fisicismo de origen positivista. Ortega, en efecto, dice: "El señor Loeb, y con él toda su generación, a cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la moral."<sup>152</sup> Ortega se encuentra lejos del espíritu positivista y compartimos esa posición. Pero caben ciertas precisiones en este momento en que, ante la "bancarrota" de la razón naturalista, anuncia la llegada de la "razón vital".

"La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre". Al "hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir."<sup>153</sup>

"Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo -que es una cosa- y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida (...) El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas

---

<sup>151</sup> O. C., VI, págs. 21-22

<sup>152</sup> *Loc. cit.*, pág. 22

<sup>153</sup> *Loc. cit.*, pág. 23

contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla."<sup>154</sup>

En primer lugar, no hay tal fracaso de la ciencia positiva, como Ortega pretende y reitera a lo largo de Historia como sistema. No lo hay en sus campos específicos de investigación por parte de cada una de las ciencias naturales, ni lo hay tampoco en su legítimo ocuparse de aquellos aspectos del hombre en los que tienen competencia, siempre y cuando se haya tenido en cuenta algo que el propio Ortega nos ha recordado: que el método haya sido orientado por el hecho que se presenta a la investigación y no a la inversa. El estrepitoso fracaso no lo es de la ciencia, sino del cientificismo, como lo es de todo reduccionismo epistemológico. Cuando el científico positivo ha creído poder dar respuesta desde su ciencia particular a los más acuciantes problemas humanos, su pretensión no ha sido científica, sino científicista.

En segundo lugar, cuando la gran mayoría *creyó* que la ciencia natural estaba en condiciones de resolver los problemas humanos, no fue sino porque así se lo hicieron *creer* los científicos que pretendieron poder resolver con su ciencia esos problemas y porque la capacidad filosófica no es, por su propia naturaleza, mayoritaria; si excluimos a científicos que en su momento criticaron esa actitud científicista, sólo contamos con filósofos que la denunciaban, sin llegar a tener sus palabras eco general. Así, los hombres llegaron a *creer* en una ciencia omnímoda, sin fundamento auténtico o motivo objetivo alguno para esa *fe*.

En tercer lugar, llama Ortega "ciencia natural" a la Psicología y, sin duda, lo es. Sólo que si su objeto es "cierto mecanismo incorporeal o confusamente adscrito al cuerpo", se debe recordar que es el método de estudio el que debe seguir al hecho estudiado, no al contrario, y, siendo esto así, el "incorporeal" objeto de la Psicología demanda el empleo de una metodología propia, no fisicista, ni biologicista. En esa dirección van las conclusiones de destacadísimos biólogos contemporáneos que páginas adelante

---

<sup>154</sup> Historia como sistema, *Loc. cit.*, pág. 24

tendremos oportunidad de reproducir. La intromisión de estos enfoques en el campo de la investigación psicológica, con lamentables pretensiones reduccionistas, ha representado también un lastre en el desarrollo y avance de esta ciencia. Ortega mismo parece recoger cierto residuo fisicista cuando conceptúa como "mecanismo" algo que a seguido define como no físico, no corpóreo, cuando, además, ambos términos resultan difícilmente compatibles. El mismo residuo que aparece cuando se refiere al alma como "nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad" y que "funciona merced a esa máquina de preferir (...) visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo (...) con su incansable y patético tic-tac".<sup>155</sup>

Cada una de las ciencias naturales mencionadas ha pretendido ejercer dominio metodológico completo sobre las demás en diversos momentos de la Historia, sobre todo a lo largo del siglo XIX y asimismo lo han pretendido en el campo de la Filosofía, incluyendo aquí también los intentos de invasión de las Matemáticas. No sólo filósofos, sino científicos de primera categoría han venido ejerciendo la debida crítica de tan perjudiciales intromisiones, así como han venido declarando, desde sus particulares investigaciones, la apertura y aun necesidad de la Filosofía como disciplina capaz de abordar la integración de los distintos saberes que la ciencia proporciona y también el estudio de un ámbito de realidad que la ciencia natural no contradice y al que su metodología no tiene acceso. Tal cosa nos conduce a la necesidad de la Metafísica. Ortega mismo es representante de esta crítica; por ejemplo, en su escrito aparecido en marzo de 1930 como artículo en El Sol, titulado "Vicisitudes en las ciencias"<sup>156</sup> o en "Las ciencias en rebeldía", aparecido en noviembre del mismo año, donde leemos:

"Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las

---

<sup>155</sup> Vives - Goethe, O. C., IX, pág. 513

<sup>156</sup> O. C., IV, págs. 63-64

demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra. (...) No es posible que las ciencias se queden en esa posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras -lo cual no es supeditarse. Y esto, precisamente, esto sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización, es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar -por la urgencia misma de sus problemas- en aguas filosóficas."<sup>157</sup>

En 1933 recibía el premio Nobel el físico austriaco Erwin Schrödinger; en 1944 publicaba en Cambridge su obra ¿Qué es la vida?, en la que no descartaba hallar, en el ámbito de la teoría cuántica, un "nuevo tipo de ley física" que gobierne la materia viva. Sin embargo, Schrödinger sentaba previamente que "a partir de todo lo que hemos aprendido sobre la estructura de la materia viva, debemos estar dispuestos a encontrar que funciona de una manera que no puede reducirse a las leyes ordinarias de la Física. Y esto no se debe a que exista una 'nueva fuerza', o algo por el estilo, que dirija el comportamiento de cada uno de los átomos de un organismo vivo, sino a que su constitución es diferente de todo lo que hasta ahora se ha venido experimentando en un laboratorio de física. (...) La sucesión de acontecimientos en el ciclo vital de un organismo exhibe una regularidad y un orden admirables, no rivalizados por nada de lo que observamos en la materia inanimada."<sup>158</sup> Más adelante, Schrödinger explica, sintetizando: "los físicos están (...) satisfechos de haber dado con (...) el principio del 'orden a partir del desorden', que es el que sigue la Naturaleza y el único que hace posible la comprensión de las líneas maestras de los acontecimientos naturales, en primer lugar la de su irreversibilidad. Pero no podemos esperar que las 'leyes de la Física', derivadas del mismo, basten para explicar el

---

<sup>157</sup> O. C., IV, pág. 105 Este último texto, al que ya habíamos aludido, volvió a ver la luz incluido en ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 307.

<sup>158</sup> SCHRÖDINGER, E.: ¿Qué es la vida? Trad. R. Guerrero. Ed. Tusquets, Barcelona, 1983, págs. 119-120

comportamiento de la materia viva, cuyos rasgos más fascinantes están visiblemente basados en el principio del 'orden a partir del orden'."159

Ciertas afirmaciones del científico austriaco en favor de la Metafísica, suprimida la cual -nos dice- no progresarían el arte y la ciencia, son dignas de resaltar. Veámoslo: "Estos fenómenos del juicio, el asombro, el hallazgo de enigmas, (...) me parece que indican que en aquello que experimentamos se hallan relaciones que en todo caso hasta el momento no son abarcadas, siquiera en su forma general, ni por la lógica formal, ni, aún menos, por la ciencia exacta; relaciones que empujan siempre nuevamente hacia la metafísica, es decir, hacia la superación de lo directamente perceptible, por mucho que sostengamos en nuestras manos su acta de defunción con una firma, por muy válida que ésta sea."160 (Añade Schrödinger en nota a pie de página que se refiere, claro está, a la firma de Manuel Kant). No resulta sino paradójico que Schrödinger apunte hacia una metafísica desde la "razón naturalista", al tiempo que desde la "razón histórico-vital" Ortega extiende su certificado de defunción. Las manifestaciones favorables a la metafísica se producen con cierta frecuencia entre los científicos de la naturaleza de nuestros días.

A pesar de la contraria opinión de Ortega, la necesidad de la delimitación de los ámbitos científicos específicos -de la cual fue ejemplo, como hemos visto más arriba, Grasset- puede volver a sentirse en nuestros días. De una parte, el interés por la adopción de enfoques unificadores o de síntesis, nueva forma, quizá, de reduccionismo epistemológico, con sus indudables éxitos en cuanto al hallazgo de relaciones y subordinaciones entre fenómenos objeto de distintas ramas de la ciencia; por otro lado, la pretendida fluidez categorial desde la que vienen exigidos instrumentos nuevos de conocimiento, adecuados a la comprensión de una realidad considerada esencialmente dinámica, han aproximado entre sí a la Física, la Química y la Biología, abandonándose la rigidez

---

<sup>159</sup> *Op. cit.*, pág. 124

<sup>160</sup> SCHRÖDINGER, E.: Mi concepción del mundo. Trad. J. Fingerhut. Ed. Tusquets, Barcelona, 1988, pág. 20

positivista y sustituyéndose por un modelo metodológico tomado de la Biología, cuyos esquemas conceptuales son de una mayor movilidad. En este sentido se rechaza el reduccionismo fisicista y su continuación fisicalista, pero resurge el biologicismo que Grasset denunciaba. "La Biología -afirma Henryk Skolimowski en su trabajo "Problemas de racionalidad en Biología"- es hoy en día una ciencia especial, ya que se ha convertido en un campo de batalla filosófico en el cual se está estableciendo un nuevo paradigma para todo el conocimiento humano. El reino de la Física como paradigma universal está acabado. La Biología aspira a suministrar un nuevo paradigma. Aunque sus aspiraciones están quizá justificadas, el paso a este nuevo paradigma demuestra ser excesivamente brusco y espinoso."<sup>161</sup>

La citada movilidad conceptual del biólogo se ve reforzada por la crisis epistemológica provocada por la física cuántica, que tanto interés despertó en Ortega. Los nuevos conceptos físicos han permitido el acercamiento mutuo entre la ciencia de la materia viva y la de la materia inorgánica, pero aún no es momento para el optimismo. W. H. Thorpe, en su trabajo titulado "El reduccionismo en la Biología", expone lo siguiente: "se ha hecho notar que en Mecánica cuántica el concepto de partícula ha variado, y la idea fundamental de la descripción de la onda continua de movimiento produce el estado estacionario o colección local de átomos y moléculas independientes del tiempo. Por consiguiente puede concebirse que las estructuras jerárquicas puedan ser reducibles a la Mecánica cuántica, aunque (...) el esquema total de la Mecánica cuántica es hoy día tan confuso que, para el profano, parece muy poco claro hasta qué punto será capaz de proporcionar ayuda."<sup>162</sup>

Las aproximaciones o, incluso, invasiones, entre unas y otras ciencias más parecen efecto de una cierta desorientación fundamental, relacionada con la formulación de hipótesis especulativas, incluyendo a menudo elementos fantásticos, que resultado de una sistemática verificación. Aquel "Ojo, físico, con la metafísica", de Bacon, podría construirse hoy de forma inversa:

---

<sup>161</sup> AYALA, F. - DOBZHANSKY, T., eds.: Estudios sobre la filosofía de la Biología. Trad. C. Pijoán Rotge. Ed. Ariel, Barcelona, 1983, pág. 267

<sup>162</sup> AYALA - DOBZHANSKY, eds.: *Op. cit.*, pág. 156



Ojo, metafísico, con la Física. Esta repite, por su parte, aquel intento de la Biología de invadir campos que le son ajenos y, con tener importancia por no estar justificado, no es, sin embargo, lo más inquietante, sino que los físicos están haciendo filosofía desde su propia disciplina y con los instrumentos propios de la misma, lo que los conduce a extraer conclusiones que pueden significar un ataque frontal a las leyes lógicas fundamentales. Así, no es raro encontrar testimonios como el siguiente:

"En mis charlas y conferencias sobre la física moderna he percibido una creciente sensación de que la física fundamental está marcando el camino hacia una nueva valoración del hombre y su lugar en el Universo. Ciertas preguntas sobre la existencia -¿Cómo empezó el Universo y cómo acabará? ¿Qué es la materia? ¿Qué es la vida? ¿Qué es la mente- no son nuevas. Lo que es nuevo es que podamos estar, por fin, a punto de encontrar una respuesta. (...)

Por primera vez una descripción unificada de toda la creación podría estar a nuestro alcance. Ningún otro problema es más fundamental o más desalentador que el enigma de cómo se creó el Universo. ¿Podría haber ocurrido sin ninguna fuerza sobrenatural? La física cuántica parece proporcionar un atisbo en cuanto al supuesto secular de que 'no se puede sacar algo de la nada'. Los físicos hablan ahora de un 'Universo autocreador': un cosmos que nace espontáneamente, muy parecido a cuando una partícula subnuclear aparece a veces sin saberse de dónde en ciertos procesos de alta energía. Si los detalles de esta teoría son correctos o equivocados no es lo importante. Lo que importa es que ahora es posible concebir una explicación científica de toda la creación. ¿Es que la física moderna prescinde de Dios?"<sup>163</sup>

Estas afirmaciones de P. Davies, profesor de Matemáticas aplicadas en el King's College, de Londres y catedrático de Física teórica en la Universidad de Newcastle, nos ponen frente a la posible aceptación del surgimiento del Cosmos a partir de la nada,

---

<sup>163</sup> DAVIES, P.: Dios y la nueva física. Trad. J. Vilá. Ed. Salvat, Barcelona, 1986, Prefacio, págs. V-VI

pero sin ente superior alguno al que referir la creación. Es difícil no recordar aquí los alegatos de aquella ciencia oficial, principalmente la decimonónica, que reputaban inadmisibles la creación *de la nada* porque, aunque fuese obra de una acción sobrenatural, no dejaba de resultar racionalmente incomprensible. Se sostuvo la imposibilidad de un pasar de la nada al ser, incluso por obra de una causa trascendente, y ahora, sin embargo, parece que la Física está dispuesta a admitir como posible que, sin necesidad de ser supremo alguno, la materia haya surgido del no-ser, algo excluido por los principios de causalidad y de no contradicción, frecuentemente puestos en entredicho por representantes de la Física cuántica.

Si nos aproximamos a la órbita marxista, recordaremos que A. Oparin consideró que "ha habido un problema al que no había sido posible darle una solución materialista, constituyendo, por esa razón, un buen asidero para las lucubraciones idealistas de todo género. Ese problema era el origen de la vida."<sup>164</sup> Engels resolvió dicho problema al considerar, nos recuerda Oparin, "la vida como una consecuencia del desarrollo, como una transmutación cualitativa de la materia, condicionada en el periodo anterior a la aparición de la vida por una cadena de cambios graduales sucedidos en la naturaleza".<sup>165</sup> Lo cierto, sin embargo, es que, aun suponiendo que la ciencia positiva hubiese hecho evidente tal transmutación, continúa inexplicado *cómo* se hizo posible ese salto de cualidad, en el cual se hallan implicadas graves cuestiones lógicas y ontológicas.

En la que fue órbita soviética se quiso ver una confirmación de la ley de *unidad y conflicto entre los opuestos* en la dualidad-complementariedad onda-corpúsculo, así como una solución para la negación del determinismo por parte de los físicos occidentales en la dialéctica casualidad-contingencia. Así, L. Rosenfeld afirma: "de hecho la intervención de las relaciones de complementariedad en mecánica cuántica se puede considerar como un ejemplo claro y preciso de lo que implica el concepto general de 'proceso dialéctico':

---

<sup>164</sup> OPARIN, A.: El origen de la vida. Trad. L. González M. Editores Mexicanos Unidos, México, 1981, pág. 9

<sup>165</sup> OPARIN, A.: *Op. cit.*, pág. 17

la teoría cuántica, que reúne los aspectos complementarios en un todo lógicamente coherente representa una síntesis que resuelve la oposición dialéctica entre estos aspectos.

Los dos modos complementarios de descripción de la mecánica cuántica corresponden en física clásica (...) a dos tipos independientes de causalidad, ambos deterministas. Para realizar la síntesis de estos aspectos complementarios, la teoría cuántica abandona la idealización excesiva del determinismo y la remplace por el tipo más amplio y débil de relaciones causales proporcionado por el formalismo matemático de la teoría de las probabilidades.<sup>166</sup>

A la luz de la dialéctica marxista, la materia es, desde luego, el *fundamento* de toda novedad que brote como resultado de la contradicción que provoca el salto cualitativo en que dicha novedad se realiza. A este propósito, quisiéramos mostrar nuestro acuerdo con la crítica de G. Wetter, que viene a basarse en las conclusiones lógicas a las que tal planteamiento conduce: o bien es preciso aceptar un irracionalismo, o bien una paradógica vuelta al mecanicismo, tan denostado desde el materialismo dialéctico.<sup>167</sup> No parece, en efecto, haber salida: si lo nuevo puede explicarse en función de sus causas, la interpretación dialéctica convergerá con el fisicismo mecanicista; si las causas no explican completamente la aparición de lo nuevo, la materia estaría evolucionando al margen del principio de no contradicción, puesto que algo del efecto se habría producido al margen de su causa y en esa medida habría surgido del no-ser. Entonces, ¿cómo tiene lugar la aparición de lo nuevo, el progreso, la revolución? El mismo Oparin reconoció la insuficiencia del planteamiento señalado, sin duda por estimarlo excesivamente simplista.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> ROSENFELD, L.: "Consideraciones filosóficas sobre la causalidad en física", en VV. AA.: Las teorías de la causalidad. Trad. M. A. Quintanilla. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 81

<sup>167</sup> Vid. WETTER, G.: Filosofía y ciencia en la Unión Soviética. Trad. V. Fdez. Peregrina. Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, págs. 88-89

<sup>168</sup> A este respecto escribe P. Gavaudon, comentando las conclusiones del biólogo soviético: "Hay que rendir pleitesía a Oparin haciendo notar que ha sido perfectamente consciente de la dificultad y de la insuficiencia de una esquematización de la biogénesis que fuese demasiado mecanicista y simplista. Ha hecho observar que las leyes de la Termodinámica y de la Cinética química por sí solas no han podido conducir a la vida y que se

El libro del biólogo y matemático G. Salet, Azar y certeza, está concebido en gran medida como réplica a El azar y la necesidad, del premio Nobel J. Monod. Es interesante reproducir las palabras de éste acerca del dualismo, por provenir de una personalidad que no toma en consideración la metafísica, aun reconociendo límites no superados por la Biología en lo que se refiere a la explicación del origen de la vida. Así se manifiesta Monod: "El análisis objetivo nos obliga a ver una ilusión en el dualismo aparente del ser. Ilusión, sin embargo, tan íntimamente ligada al mismo ser que sería sumamente vano esperar disiparla en la aprehensión inmediata de la subjetividad, o aprender a vivir afectivamente, moralmente, sin ella. Y, además, ¿qué falta hace? ¿Quién podría dudar de la presencia del espíritu? Renunciar a la ilusión que ve en el alma una 'sustancia' inmaterial, no es negar su existencia, sino al contrario, comenzar a reconocer la complejidad, la riqueza, la insondable profundidad de la herencia genética y cultural, como de la experiencia personal, consciente o no, que en conjunto constituyen el ser que somos, único e irrecusable testigo de sí mismo."<sup>169</sup> Quede ese "testigo de sí mismo", autoconsciente, como entidad no explicable en función de la herencia genética y cultural más la experiencia personal, *biográfica*, en calidad de sumandos que pudiesen arrojar como resultado el "yo" más nuclear. El biólogo concluye, al parecer, en que se extiende ante sus ojos una "profundidad insondable" en su "riqueza" y "complejidad"; ese mundo que no autoriza a negar la existencia de sustancias inmateriales tiene en la metodología filosófica un instrumento apto

---

*necesitan leyes nuevas para explicarla. (...) Oparin ha escrito que los primeros sistemas no estaban realmente vivos y que sólo llegaron a estarlo cuando se constituyeron según un principio nuevo y un orden superior."* Cit. p. SALET, G.: Azar y certeza. Trad. J. Garrido. Ed. Alhambra, Madrid, 1975, pág. 348. G. Salet comenta seguidamente: "los materialistas se ven ahora forzados a invocar otra cosa distinta de las leyes de la materia. (...) Sí, ha hecho falta *otra cosa*; pero que no se pretenda hacer ciencia cuando de esta 'otra cosa' no se sabe nada y no se dice nada. Decir que ha sido necesario un '*principio nuevo y un orden superior*', se limita a afirmar que sólo podemos comprobar la existencia de la vida y que se renuncia a explicar su origen."

<sup>169</sup> MONOD, J.: El azar y la necesidad. Trad. F. Ferrer y A. Cortés T. Eds. Tusquets, Barcelona, 1981, pág. 169

para su exploración. Pensamos, en consecuencia, que el biólogo debe dar paso al metafísico.

De particular importancia respecto a las limitaciones específicas en cuanto a sus objetos de investigación y los métodos propios de las distintas ciencias, así como por lo que se refiere a la necesidad de la Metafísica, es la obra titulada El yo y su cerebro, dada la reconocida categoría de sus autores: Sir Karl Popper y el premio Nobel Sir John Eccles. Ciertas afirmaciones de esta obra proporcionan un magnífico resumen de las razones por las que la Filosofía debe ser respetada en su campo propio, al menos tanto como el resto de las ciencias en el suyo particular. Subsiste la discusión acerca de la índole del principio organizador de la materia en los seres vivos y entre ellos el hombre, como particularmente complejo.

La naturaleza del "yo" ha enfrentado a las corrientes y sistemas filosóficos a lo largo de la historia, como sabemos. Sin entrar en ellos ahora, resulta muy interesante la opinión de algunos grandes biólogos contemporáneos -Sherrington, Penfield, Eccles- que, desde su ámbito de investigación, enjuician el problema de tal modo que implícitamente delimitan un ámbito de cuestiones que cae fuera del alcance de la ciencia natural. Según nos informan tan eximios representantes de la misma, tal ciencia es incapaz de explicar ontológicamente el "yo", la "mente" o el "alma" -los tres términos son empleados sin complejos- principio al que apuntan, no obstante, los fenómenos objeto de sus personales estudios, desde los cuales se ven llevados a la consideración de la necesidad de tan misterioso principio de integración o unidad.

Wilder Penfield relata cómo Sir Charles Sherrington, premio Nobel en 1932, al abandonar su cátedra de Fisiología en Oxford a la edad de 78 años, se dedicó preferentemente a la indagación filosófica sobre el cerebro y la mente, manifestando que el conocimiento de la relación entre ambos no se hallaba ni siquiera en su inicio.<sup>170</sup> Casi medio siglo más tarde, el dualismo que

---

<sup>170</sup> Vid. PENFIELD, W.: El misterio de la mente. Trad. S. Pérez Fuentes. Eds. Pirámide, Madrid, 1977, pág. 32

Sherrington no mostraba inconveniente en aceptar (como tampoco su discípulo Penfield) se afianza como hipótesis -en su forma interaccionista- más razonable y considerada en la obra de Popper y Eccles, dualismo que conduce a planteamientos que constituyen competencia propia del filósofo.

Acerca del carácter irreducible de la mente a su base fisiológica, Eccles manifiesta lo siguiente: "Nuestra actual hipótesis considera la maquinaria neuronal como un complejo de estructuras radiantes y receptoras: *la unidad experimentada no procede de una síntesis neurofisiológica, sino del propuesto carácter integrador de la mente autoconsciente*. Conjeturamos que, en primer lugar, la mente autoconsciente se ha desarrollado a fin de conferir esta unidad al yo en todas sus experiencias y acciones conscientes."<sup>171</sup> Tal conclusión no materialista respecto al "yo" se abre a la incógnita de la supervivencia de éste tras la muerte, e incluso al problema de Dios, cuyo planteamiento, desde esa perspectiva, no resulta fuera de lugar. En este sentido, Eccles mismo trae interesantes afirmaciones de los biólogos citados anteriormente, que demuestran la generalizada inquietud de los científicos de la naturaleza respecto a la necesidad de ir más allá del superficial orden de realidad objeto de su estudio. Es una actitud que contrasta vivamente con la trasnochada soberbia de la ciencia fisicista de hace un siglo, a finales del cual se estuvo a punto de dar por concluida la andadura y sistematización de la concepción clásica del Universo. En el primer cuarto de nuestro siglo, sin embargo, la llegada de la teoría de la Relatividad y luego de la Mecánica Cuántica obligaron a los físicos a abrirse a un mundo fascinante, que en ocasiones parece mágico, frente al cual, no obstante, repetimos, se ha reproducido la anterior tentación.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> POPPER, K. - ECCLES J.: El yo y su cerebro. Trad. C. Solís Santos. Ed. Labor, Barcelona, 1980, pág. 407

<sup>172</sup> Así lo señaló, por ejemplo, el diario madrileño ABC el 28-10-1986, págs. 56-57, lo que da idea de la difusión que ha podido alcanzar tal supuesto: "El objetivo es conseguir una física completa, total, unificada, que pueda explicar con una veintena de presupuestos básicos toda la realidad que nos rodea. Estamos en el umbral de conseguirlo. Según algunos prestigiosos físicos británicos, en no más de veinte años podremos disponer de una teoría unificada. El objetivo entonces se habrá alcanzado y la física no tendrá ya nada que descubrir. Habrá muerto como ciencia."

Contra el empleo de la metodología fisicista en la investigación de la mente, escribe Eccles: "Si, como conjetura, la mente autoconsciente no constituye una parte especial del Mundo 1, esto es, de los mundos físico y biológico, es probable que posea propiedades fundamentales diferentes. Aunque esté en conexión con zonas especiales del neocórtex, no es necesario que ella misma posea la propiedad de la extensión espacial. Aparentemente, integra instantáneamente lo que interpreta de los diversos elementos dispersos del neocórtex activo, en gran medida del hemisferio dominante, aunque quizás también del hemisferio menor del cerebro normal. (...) Pero la pregunta acerca de dónde se sitúa la mente autoconsciente, en principio no se puede responder."<sup>173</sup> "La ciencia tiene mucho éxito en su campo limitado

---

Stephen Hawking escribe en Historia del tiempo, pág. 202: "Todavía creo que hay razones para un optimismo prudente sobre el hecho de que podamos estar ahora cerca del final de la búsqueda de las leyes últimas de la naturaleza."

<sup>173</sup> POPPER - ECCLES: *Op. cit.*, págs. 422-423 "Quisiera añadir -dice Eccles- una cita de Wilder Penfield (1969), el gran neurólogo y neurocirujano. 'La base física de la mente es la acción cerebral de cada individuo; acompaña a la actividad de su espíritu, aunque el espíritu es libre, siendo capaz de cierto grado de iniciativa'. Penfield llega a decir: 'Este espíritu es el hombre que uno conoce. Ha de tener continuidad a lo largo de los periodos de sueño y coma. Supongo, pues, que este espíritu debe vivir de algún modo después de la muerte. No me cabe duda de que algunos entran en contacto con Dios y tienen la guía de un espíritu más grande. Mas, éstas son creencias personales que todo hombre ha de abrazar por sí mismo. Si tuviese solamente un cerebro, pero no una mente, no tendría que tomar esa difícil decisión'. Sherrington, en su Man on his Nature (1940), escribió en contra de la inmortalidad, a pesar de ser partidario del dualismo. Como he dicho en la página 174 de mi libro Observando la realidad (trad. cast., pág. 203), me dio a entender inmediatamente antes de su muerte, en 1952, que quizá había cambiado de opinión a este respecto, afirmando 'Para mí, ahora, la única realidad es el alma humana'." (POPPER-ECCLES: *Op. cit.*, pág. 626). Eccles es explícito en este sentido, de acuerdo con sus manifestaciones en otro lugar: "El importante tema de la unicidad de la psique nos lleva a una perspectiva religiosa de la persona humana. En primer lugar, la unicidad de cada psique no puede explicarse sobre bases científicas, ni siquiera recurriendo a la genética, ni a la neuroembriología más sutil. La llegada al ser de cada psique experiencial es misteriosa. Ya desde hace mucho tiempo lo

de problemas; pero los grandes problemas, el *mysterium tremendum* en la existencia de cuanto conocemos, eso no es explicable de ninguna manera científica."<sup>174</sup>

En 1925 Ortega escribía:

"La ciencia logra fabricar una clase ejemplar de verdades, gracias a que renuncia a resolver los problemas fundamentales. Así la física descubrirá las leyes rigurosísimas según las cuales acontecen las modificaciones de la materia, pero no nos dirá nunca de dónde procede la materia. La biología llegará a averiguar con suficiente rigor cómo funciona el ojo para ver y el estómago para digerir, pero no nos revelará nunca qué es la vida misma del organismo y cómo se origina. Más aún: de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas."<sup>175</sup>

Es en ese vacío que deja la ciencia natural donde la Filosofía, constituida en Metafísica, encuentra su objeto.

Nos decía Ortega en Historia como sistema que lo humano escapa a la razón naturalista o fisicista "como el agua por una canastilla". Resulta difícil comprender que se trata de la misma persona que en 1924, en un escrito (aparecido primero como artículo en la Revista de Occidente) dedicado a Kant: Reflexiones de centenario. 1724-1924, se expresaba en los siguientes términos: "Cualquiera que sea el valor atribuido por nosotros a una obra de la cultura -un sistema científico, un cuerpo jurídico, un estilo artístico-, tenemos que buscar tras él un fenómeno biológico -el tipo de hombre que la ha creado."<sup>176</sup> Ortega conceptúa aquí la realidad humana como "fenómeno biológico". Lo cierto es que así

---

reconoció Jennings. Por eso nos vemos abocados a una *doctrina creacionista* del origen de cada psique humana única." (ECCLES, J.: La psique humana. Trad. C. Gª Trevijano, J. Cabrera C.-Sotelo y A.J. Perona. Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pág. 243).

<sup>174</sup> *Op. cit.*, pág. 632

<sup>175</sup> "Pleamar filosófica", *O. C.*, III, pág. 345

<sup>176</sup> *O. C.*, IV, pág. 31



es en coherencia lógica porque, aunque hable del ser humano como "biología más espíritu", la noción de espíritu es reducida por Ortega a lo que él define como *cultura*: "funciones vitales -por tanto hechos subjetivos, intraorgánicos-, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital".<sup>177</sup> ¿Podría lo "biológico" originar la creación cultural de que nos habla en el mismo fragmento? "No se deje, pues, un vago contenido a este término" -insistía Ortega en El tema de nuestro tiempo- "La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción. (...) Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática"<sup>178</sup>. "*La razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. (...) *El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo."<sup>179</sup> Con estas palabras tenemos el segundo paso reduccionista: la cultura es biología.

Ortega extiende los conceptos biológicos a un terreno religioso:

*"La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y el día (...) en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas 'posibles' de vida."*<sup>180</sup>

Al fin, el "nirvana" de la religión budista no es sino la disolución del vivir individual en el cósmico vivir del Universo, y la religión cristiana promete "otra vida" tras la vida terrena. No entra Ortega a analizar críticamente tal trasposición de conceptos a lo trascendente religioso, ya que la vida *post mortem* es por esencia inmaterial.

---

<sup>177</sup> El tema de nuestro tiempo, O. C., III, pág. 166

<sup>178</sup> *Loc. cit.*, págs. 166-167

<sup>179</sup> *Loc. cit.*, pág. 178

<sup>180</sup> *Loc. cit.*, pág. 189

La identificación de *vida* y *biología* plantea serias dificultades en el momento de tener que admitir y entender cómo esa vida del hombre que no es sino "conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico"<sup>181</sup>, sin embargo "tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión."<sup>182</sup> Se plantea, pues, una realidad transorgánica que trasciende de la vida, por tanto de lo biológico, dada la identificación orteguiana de ambos conceptos, así que la vida ha de ser más que organismo, más que biología: "La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida", recuerda Ortega en El tema de nuestro tiempo.<sup>183</sup>

En efecto, el vivir humano es biológico, pero además es también "vida espiritual", es decir: "Repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital"<sup>184</sup>, esto es, *vida cultural*. Por eso las "ciencias del espíritu" son ciencias, asimismo, "de la cultura". Pero la vida cultural, ya lo hemos leído, en su onticidad no es sino vitalidad históricamente objetivada, sin que acertemos a comprender *cómo* lo biológico "segrega" cultura con fines de la misma utilidad que la secreción pancreática o la secreción lacrimal, por utilizar dos ejemplos del propio Ortega. La obra Las Atlántidas, de 1924, será una primera formulación del historicismo, surgido de la reflexión sobre la estrechez de lo que podría llamarse con Eduardo Nicol<sup>185</sup> "razón biológica", en favor de la "razón histórica" que Ortega comparte con Dilthey, sin conocer aún a éste, según confesión propia posterior. Consideramos que el paso de la "razón biológica" a la "razón histórica" es inseparable de la sustitución de la primacía del concepto de "biología" -enfoque sumamente precario desde el que no cabe pretender la comprensión de lo humano- por el de "biografía" -que exige necesariamente la apertura de la "razón

---

<sup>181</sup> O. C., III, pág. 166

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> O. C., III, pág. 267

<sup>185</sup> NICOL, E.: Historicismo y Existencialismo, pág. 364

vital" a una "razón histórica" que, puesto que su objeto es relatar una historia, es denominada también "razón narrativa"- para comprender en qué consiste la privilegiada realidad que es la vida humana. El Ortega mejor reaccionará contra el reduccionismo biologicista, no obstante haberlo aceptado él mismo y a pesar de que un resto de savia biológica continuará alimentando -o lastrando- su vitalismo desde una raíz nunca completamente cortada. Ortega no la comunica de forma explícita, pero de sus palabras puede deducirse la siguiente secuencia de relaciones lógicas: lo espiritual se reduce a cultura; lo cultural se reduce a biología; lo biológico en el hombre no se vincula al espíritu como entidad diferente del organismo, así, se reduce a objeto físico, por mucho que se le atribuya -sin demostración acerca del cómo- lo que Ortega llama capacidad de "trascenderse" en formas culturales.

De haber continuado en esta dirección y haberla fundamentado, Ortega habría estado llegando más lejos que el materialismo marxista, dentro del cual tiene cabida la noción de *espíritu*, como comprobamos seguidamente: "Resumiendo un enorme material de las ciencias naturales, los fundadores del marxismo demostraron que la conciencia es un producto del desarrollo de la materia, por lo que la contraposición idealista y dualista de conciencia y materia carece por completo de base científica. (...) Sin embargo, el concepto materialista dialéctico de la conciencia no se reduce a afirmar su derivación, su carácter secundario respecto de lo material. Desde el punto de vista de Marx y Engels, la conciencia, aun siendo un producto de la materia, no es por sí misma materia. (...) Así, pues, el materialismo dialéctico de Marx y Engels no niega en absoluto la existencia de lo ideal, de lo espiritual, como de ordinario le atribuyen los "críticos" burgueses. Al contrario, según la doctrina del materialismo dialéctico, lo ideal es el producto superior del desarrollo de la materia, el fruto necesario de su desarrollo, que radica en su misma esencia."<sup>186</sup> Muy distintos son sus

---

<sup>186</sup> DYNNIK, M. A. et al., dir.: Historia de la Filosofía, vol. III, pág. 202. En el mismo sentido: WETTER, G. A.: Hombre y mundo en la filosofía comunista. Trad. L. Guillén. Ed. Sur, Buenos Aires, 1965, pág. 49: "La materia eterna, espacialmente infinita, móvil, por cierto para el

motivaciones e intereses, pero no muy diferentes los términos en que desarrolla su reflexión sobre la vida P. Teilhard de Chardin, coetáneo de Ortega a quien éste presta atención en sus últimos años, elogiando ciertas ideas de su antropología.<sup>187</sup> "El eje de la Geogénesis -dice el jesuita francés- pasa y se prolonga en adelante por la Biogénesis. Y esto se expresa, en definitiva, en una Psicogénesis.

Desde un punto de vista interno, justificado por unas armonías que no harán más que crecer ante nuestros ojos, he aquí los diferentes objetos de nuestra Ciencia dispuestos en su perspectiva y sus verdaderas proporciones. A la cabeza, la Vida, con toda la Física subordinada a ella. Y en el corazón de la Vida, para explicar su progresión, el resorte de una Ascensión de Consciencia."<sup>188</sup> "Para no tomar más que un ejemplo entre mil, ¿no es suficiente -nos dice Teilhard- observar las trampas para Insectos montadas por algunas Plantas, para estar seguros de que, aunque sea de lejos, la Rama vegetal obedece como las otras dos a la ascensión de la consciencia?"<sup>189</sup>

Volviendo a Historia como sistema, su autor añade lo siguiente:

"Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban

---

materialismo dialéctico, es la realidad fundamental, pero no la única. Pues en cuanto la materia, en la forma de un cerebro humano, ha llegado a un nivel suficientemente alto de evolución, como producto, función y propiedad de la materia surge la conciencia humana. Según la filosofía soviética actual, la conciencia humana es inmaterial y -aunque esta palabra se usa raramente en este contexto- algo espiritual. (...) El órgano de la conciencia, el cerebro, es materia; los procesos fisiológicos que acompañan la actividad de la conciencia todavía son procesos materiales; pero el resultado en forma de sentimientos, pensamientos, etcétera, ya no lo es." Insistimos en el problema lógico que tal cosa crea.

<sup>187</sup> Vid. Una interpretación de la historia universal, O. C., IX, págs. 182-183

<sup>188</sup> TEILHARD DE CHARDIN, P.: El fenómeno humano, Trad. M. Crusafont. Ed. Taurus, Madrid, 1963, pág. 181

<sup>189</sup> *Op. cit.*, pág. 187, en nota

las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. (...)

Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental."<sup>190</sup>

La oposición materia-conciencia, pretendía quedar resuelta desde el monismo marxista y desde el evolucionismo teilhardiano, abiertos ambos a interpretaciones que se diría obligan a considerar desbordada la noción fisicista de materia, superada en un impulso que brota y asciende desde su propio núcleo. Aun reduciendo al ser humano a *materia*, dentro de los dos modos de filosofía señalados se habría respetado lo irreducible de la autoconsciencia.

Ortega nace el año en que muere Marx y fallece el año en que lo hace Teilhard de Chardin. En la misma etapa de El tema de nuestro tiempo y Las Atlántidas, escribe Vitalidad, alma, espíritu (1924), un intento de "dibujar la gran topografía de nuestra intimidad"<sup>191</sup>. Como ya hemos señalado, esta obra comprometerá en más de un momento la identidad del "yo". Ortega denomina "vitalidad" a una especie, dice, de "alma corporal". "Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal (...), asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo del ser humano en alma y cuerpo. (...) Sus fronteras son indiscernibles."<sup>192</sup> Ortega mantiene la continuidad de cuerpo y alma y hasta exalta en este punto al catolicismo como "la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad."<sup>193</sup>

"No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superiores del catolicismo sobre el protestantismo -religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del

---

<sup>190</sup> O. C., VI, pág. 25

<sup>191</sup> O. C., II, pág. 453

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Loc. cit.*, pág. 454

mundo-. El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia"<sup>194</sup>.

Podría parecer que Ortega se hace eco aquí de la idea paulina de la transformación de la materia, que no aniquilación, en el llamado fin de los tiempos o del mundo. ¿Tiene este sentido la frase de Ortega: el catolicismo "tira del cuerpo y del planeta hacia arriba"? (Está claro que no se trataría entonces sólo del "planeta"). Debe señalarse, por otra parte, el contraste de matiz con la tesis de En torno a Galileo: el cristianismo es en sí una "fuga del mundo". Aquí se carga el acento de esta última idea en la sección protestante, ligada a la mentalidad idealista del Norte, lejos del hombre mediterráneo, que "está más cerca del cuerpo, llámese Francisco de Asís ('hermano cuerpo') o César Borgia"<sup>195</sup>, figura representante aquí de lo que Federico Nietzsche -recordado en este punto por Ortega- había escrito: "Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!"<sup>196</sup>

Pues bien, teilhardianamente, Ortega sostiene que la "vitalidad" es "principio vital único", "torrente cósmico unitario" "de que cada organismo es sólo un momento o pulsación"<sup>197</sup>. Además del "alma corporal" en que radica la "vitalidad", habla Ortega del "*alma*" del hombre, en un segundo sentido, como "centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos"<sup>198</sup> que constituye propiamente la individualidad personal, porque radican en ella los "amores y odios" que, dotando al cosmos "de una topografía afectiva", lo convierten entonces, dice Ortega, en " 'mi' mundo privado".<sup>199</sup> La naturaleza -*vitalidad*- y el *espíritu* (intelecto y voluntad que se apoyan en leyes y normas objetivas y,

---

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Loc. cit.*, pág. 468

<sup>198</sup> *Loc. cit.*, pág. 469

<sup>199</sup> *Ibid.*

por tanto no nos diferencian "a unos de otros, hasta el punto de que algunos filósofos han sospechado si no habrá un solo espíritu universal del que el nuestro particular es sólo un momento o pulsación"<sup>200</sup>) "tienden a desindividualizarnos", "nos vuelcan sobre regiones extraindividuales, sea la superior del Ideal, sea la inferior de lo Vital y cósmico."<sup>201</sup> Pensamos que Ortega confunde las leyes y principios universales del ejercicio intelectual, que son formales, con dicho ejercicio mismo, pasando por alto las diferencias individuales manifiestas en el campo cognoscitivo que determinan la configuración de personalidades variadísimas. Lo mismo sucede cuando habla de los actos volitivos, reduciendo la voluntad a las decisiones éticas basadas en normas universales, cuando el ámbito de la voluntad es más amplio que el de la elección moral.

Empezábamos diciendo que la tripartición de Ortega *instintos-afectos-razón* (que nos recuerda la platónica, y, si bien hasta cierto punto, la relación entre *temperamento* -próximo a la "vitalidad" orteguiana-, *carácter* -próximo al "alma"- y *personalidad*, ésta individualizada) compromete, en la literalidad de sus palabras, la identidad del "yo". Así, dice Ortega: "El descubrimiento de esta trinidad en la persona invita a preguntarnos cuál de los tres 'yo' somos, en definitiva".<sup>202</sup> En el *alma*, dice Ortega, está el auténtico "yo". Dejándose llevar por recursos ensayísticos más bien literarios que no ayudan a la profundización filosófica en los hechos reales, nuestro autor dramatiza así: "cae el hombre prisionero de su alma. La ciudadela, el hogar, son, a la vez, prisión y mazmorra. Quiéralo o no tengo que ser yo, y sólo yo. Me siento desterrado del resto de las cosas y en una trágica secesión de la existencia unánime del Universo. ¿Soy un tránsito del mundo o un arrojado a él?"<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> *Loc. cit.*, pág. 466. Nótese que aquí conviene a Ortega hablar de leyes objetivas del pensamiento, contra *Ideas y creencias* y *En torno a Galileo*, que nos presentan los principios lógicos como "creencias", "evidencias subjetivas".

<sup>201</sup> *Loc. cit.*, pág. 468

<sup>202</sup> *Loc. cit.*, pág. 466

<sup>203</sup> *Loc. cit.*, pág. 470

No cabe hablar -filosóficamente- de tres "yo", uno distinto en cada región de la persona. El "yo" núcleo -nos hemos referido a ello también en el capítulo I- es sujeto idéntico integrador de los actos corporales y de los actos psíquicos y espirituales, por seguir con la diferenciación orteguiana, que se aparta del "alma espiritual" escolástico-cristiana. Esa alma vinculada a lo corpóreo ("vitalidad") de que hablaba Ortega denuncia la necesidad de admitir un "yo" que se siente sujeto de sus actos biológicos, pero que no se identifica con ellos. Contrariamente a lo que el pensador afirma, en el caso de los sentimientos y afectos, "amores y odios", tanto como en el caso de los actos de inteligencia y voluntad, el sujeto puede ponerse con toda la vehemencia y fuerza que se quiera, pero siendo actos suyos, tampoco son "él". Precisamente por ser integrador en identidad, el "yo" no puede confundirse con ninguno de los ámbitos integrados, sino que debe encontrarse en otro orden, por difícil que sea determinar la naturaleza del mismo y cómo puede quedar no obstante individualizado en función de su intercambio con el mundo. Ortega, una vez más, habrá de permanecer en el ámbito de lo psicológico, sin entrar en la problemática filosófica, metafísica, del "yo", ese "punto céntrico en nosotros" que, insiste, es "lo más personal de la persona", pero "no lo más individual".<sup>204</sup>

Nos encontramos con que para Ortega el cuerpo humano sería materia organizada por un "alma" que no coincide con el espíritu (conjunto de actividades que se ajustan a objetivas leyes del intelecto y normas éticas, es decir, entidades culturales) ni con el "yo". Pero ¿qué debemos entender por *materia*, esa "realidad yacente, segura", "en que todavía los físicos del siglo XIX creían" y que, sin embargo, "se revela ahora como algo también móvil", casi histórico?<sup>205</sup>

La Física está obligando a una revisión del concepto de materia. Empleando una expresión a la que, por ejemplo, Mario Bunge se opone rotundamente, se habla de una "desmaterialización de la materia", en el sentido de "pérdida de rigidez, firmeza e inercia. Su ser se pone, por así decirlo, en movimiento. Lo que

---

<sup>204</sup> *Loc. cit.*, pág. 461

<sup>205</sup> *Vives, O. C.*, V, pág. 498



parecía una sustancia permanente, inmutable, se ha revelado como proceso, como cambio. (...) No es algo estático, sino dinámico: una suma de procesos electromagnéticos."<sup>206</sup> El eco de tal concepción acerca de la materia ha sido muy amplio y no se encuentra lejos de pensamientos como el orteguiano. Sin embargo, no está de más conocer la opinión de M. Bunge respecto a la exageración terminológica y la imprecisión que ciertos físicos contemporáneos han introducido en la concepción de la Naturaleza: "en tiempos recientes -dice Bunge- se ha difundido la creencia de que, según la física contemporánea, el mundo físico está compuesto de sucesos y no de cosas o entes sustanciales. (...) por definición un suceso es un cambio de estado de alguna cosa material: no hay sucesos en sí, sino tan sólo sucesos en algún ente material, sea cuerpo o campo, célula o sociedad. (...) La física no enseña que el mundo está compuesto de sucesos inmateriales o de objetos materiales que no sufren cambio: el mundo de la física es un sistema de cosas cambiantes, a saber, el sistema más amplio de este tipo."<sup>207</sup>

La idea de materia ha pasado de ser puro mecanismo, extensión homogénea, a energía que consiste "por el momento (pues debemos recordar que la ciencia nunca es eterna, sino ciencia del momento) en cuantos discontinuos (...). Estos (...) están aquí y allá, escapándosenos siempre, relámpago al que no podemos asignar un lugar."<sup>208</sup>

Ortega señala la "crisis de principios" de la Física contemporánea como una "enfermedad de crecimiento" que sólo se resolverá desde fuera de la propia Física. "De aquí que los físicos -dice nuestro pensador- se viesen obligados a filosofar sobre su ciencia, y en este orden el hecho más característico del momento actual es la preocupación filosófica de los físicos. Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento

---

<sup>206</sup> HESSEN, J.: Tratado de Filosofía, pág. 908

<sup>207</sup> BUNGE, M.: Materialismo y ciencia. Ed. Ariel, Barcelona, 1981, pág. 18

<sup>208</sup> WAHL, J.: Tratado de Metafísica. Trad. F. Glez. Aramburo. F.C.E., México, 1975, págs. 207-208

físico debida a los físicos mismos."<sup>209</sup> La entrada de los físicos en campos conceptuales que la Filosofía ha puesto cuidado en delimitar durante siglos, ha contribuido en gran medida a cierta anarquía respecto a la interpretación de la realidad, como se manifiesta en el ámbito de lo científico, lo ético, e incluso lo estético. J. Hessen -recordemos que es coetáneo de Ortega- consideraba que, de acuerdo con la física, podía hablarse de la materia como "voluntad o espíritu creador"<sup>210</sup> y sugerirse "una extensión de la materia en el sentido de las fórmulas constantes del espiritualismo"<sup>211</sup>, aunque no quede excluido el dualismo entre el mundo corpóreo y las realidades psíquicas, que el reduccionismo mecanicista no aceptaba. El mismo Ortega escribe: "no quedándole ya a la materia más atributo que ocupar un lugar en el espacio, según el 'principio de indeterminación' queda ahora deslocalizada, sin *ubietas* (diría Leibniz), y por tanto, como si de materia hubiese pasado a ser 'alma'."<sup>212</sup> C. Moulines<sup>213</sup> juzga falto de sentido el pensamiento materialista (¿"materialismo sin materia"?) y exige hoy al término *materia* -que se ha convertido, dice, en una noción vacua y confusa, cuestionada desde diversos ángulos de la investigación natural- precisión y científicidad comparables, recordando que históricamente ya los alcanzó dentro del atomismo científico clásico. Pero lo cierto es que el atomismo parece desbordado, cuando se leen ciertas afirmaciones de W. Heisenberg acerca de las partículas elementales de la materia. "Más bien -dice- representan simples manifestaciones de la estructura matemática fundamental a la cual se llega si se pretende dividir la materia siempre más allá, y que justamente forman el contenido de la ley fundamental de la naturaleza. Por consiguiente, para la moderna ciencia natural, en el principio se encuentra no la cosa material, sino la forma, la simetría matemática."<sup>214</sup> "Las partículas

---

<sup>209</sup> ¿Qué es Filosofía O. C., VII, pág. 302

<sup>210</sup> HESSEN, J.: Tratado de Filosofía, pág. 908

<sup>211</sup> *Op. cit.*, pág. 910

<sup>212</sup> La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 81

<sup>213</sup> ESQUIVEL, J. (recop.): La polémica del materialismo. Ed Tecnos, Madrid, 1982, págs. 108-109

<sup>214</sup> Conferencias y coloquios de los Encuentros Internacionales de Ginebra, 1958, recop. en El hombre y el átomo. Trad. A. Figuera Aymerich. Ed. Guadarrama, Madrid, 1959, págs. 98-99

elementales de la física moderna pueden muy bien considerarse como las de la filosofía platónica. No constan propiamente de materia, sino que son las únicas formas posibles de la materia. La energía será materia siempre que se presente en la forma de una partícula elemental (...) Y aquí surge la relación entre forma y materia que desempeña un papel tan importante en la filosofía de Aristóteles."<sup>215</sup>

Resulta muy difícil comprender la materia como pura forma o *estructura sin nada estructurado*. Los conceptos de espacio, tiempo, masa, causa, predicción, han visto tan trastocados sus significados que el propio concepto clásico de *ciencia* -tan sólo reivindicado desde el pensamiento soviético<sup>216</sup>- ha quedado sin fundamento. No deja de ser interesante que el viejo ideal positivista referido al dominio de la Naturaleza haya logrado en nuestros días, merced a la técnica, su más alta expresión histórica, y que, al mismo tiempo, sin embargo, las condiciones del conocimiento científico que hacen posibles la actuación y la producción técnicas, se encuentren en una crisis fundamental. Sin duda que una de las raíces más profundas de esta crisis es el que ha sido calificado como "tal vez, filosóficamente, el descubrimiento físico más importante del presente siglo", y del que se llegó a decir que supone un "límite infranqueable" en nuestro conocimiento científico de las cosas "no solamente ahora, sino para todos los tiempos venideros".<sup>217</sup> Nos referimos al llamado "principio de

---

<sup>215</sup> HEISENBERG, W.: Más allá de la Física. Trad. C. Carreras. B.A.C., Madrid, 1974, pág. 31

<sup>216</sup> Así, por ejemplo, KEDROV, M. B. - SPIRKIN, A.: La ciencia. Trad. J. M<sup>a</sup> Bravo. Ed. Grijalbo, México, 1968, págs. 9-10: "La esencia del conocimiento científico consiste en la auténtica generalización de los hechos, en que tras lo casual descubre lo necesario, *lo que se halla respaldado por leyes*; tras lo singular, *lo general*, y sobre esta base se lleva a cabo la *previsión* (...) Por su parte, la previsión permite *controlar y dirigir* los procesos. El conocimiento científico ofrece la perspectiva no sólo de prever el futuro, sino de formarlo conscientemente. El sentido vital de cualquier ciencia puede caracterizarse de la siguiente forma: *saber para prever, prever para actuar*."

<sup>217</sup> PAPP, D.: La doble faz del mundo físico. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949, pág. 171

indeterminación"<sup>218</sup>, que hizo a Heisenberg merecedor del premio Nobel de Física en 1932.

"Lo grave está -escribe Ortega- en que 'indeterminismo' es lo contrario de lo que la tradición consideraba como conocimiento."<sup>219</sup> La importancia del descubrimiento mencionado consiste en haberse constituido como principal argumento en contra del determinismo físico clásico, cimentado sobre necesarias leyes causales a las que los investigadores del siglo pasado dieron la forma de funciones matemáticas. Heisenberg, sin embargo, se ve obligado a abandonar el determinismo al formular matemáticamente las leyes de la teoría cuántica, separándose de la física precedente cuando demuestra que "no es posible determinar a la vez la posición y la velocidad de una partícula atómica con un grado de precisión arbitrariamente fijado. Puede señalarse muy precisamente la posición, pero entonces la influencia del instrumento de observación imposibilita hasta cierto grado el conocimiento de la velocidad; e inversamente se desvanece el conocimiento de la posición al medir precisamente la velocidad".<sup>220</sup> La Mecánica newtoniana exigía el conocimiento preciso simultáneo de la velocidad y la posición en un determinado instante, si se pretendía la previsión futura de un sistema mecánico, y esto es lo imposible dentro de la teoría cuántica. "Una segunda formulación ha sido forjada por Niels Bohr, al introducir el *concepto de complementariedad*. Dicho concepto significa que diferentes imágenes intuitivas destinadas a describir los sistemas atómicos pueden ser todas perfectamente adecuadas a determinados experimentos, a pesar de que se excluyan mutuamente. (...) La indeterminación intrínseca a cada una de tales

---

<sup>218</sup> De acuerdo con FERRATER MORA, J.: Diccionario de Filosofía. Ed. Alianza, Madrid, 1979, vol. II, pág. 1645, la literatura española presenta más frecuentemente el término *incertidumbre* y debe preferirse la expresión "relaciones de incertidumbre", porque se trata de varias fórmulas que expresan relaciones entre coordenadas cuyos valores son indeterminables simultáneamente. En cuanto al término "principio", si cabe emplearlo aquí ha de ser en el sentido de "proposición directriz a la que se subordinan ulteriores desarrollos", como recoge Lalande (Vocabulario técnico y crítico de la filosofía, ed. cit., pág. 807)

<sup>219</sup> La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 81

<sup>220</sup> HEISENBERG, W.: La imagen de la naturaleza en la Física actual. Trad. G. Ferraté. Ed. Seix y Barral, Barcelona, 1969, pág. 39

imágenes, cuya expresión se halla precisamente en las relaciones de indeterminación, basta para evitar que el conflicto de las distintas imágenes implique contradicción lógica. Estas indicaciones permiten (...) comprender que *el conocimiento incompleto de un sistema es parte esencial de toda formulación de la teoría cuántica*. Las leyes de la teoría de los cuantos han de tener carácter estadístico."<sup>221</sup>

Desde este momento, los problemas conceptuales y filosóficos han asaltado la teoría cuántica y han sido provocados por ella. Sus representantes hablan, a veces fascinados por ello, del "gran salto conceptual que nos obligaba a dar lejos de nuestras formas convencionales de pensar acerca del mundo físico".<sup>222</sup> Nada más cierto. Leamos de nuevo a Heisenberg: "Para los procesos en grande, la estructura espacio-temporal no puede desde luego ser modificada, pero tal vez habría que admitir la posibilidad de que, tratándose de experimentos sobre el acontecer en dominios espacio-temporales muy pequeños, ciertos procesos transcurrieran en apariencia invirtiéndose el orden temporal que corresponde a su orden de relación causal. De modo que por esta rendija se introducen de nuevo en el corazón de las más recientes investigaciones de la Física atómica las cuestiones relacionadas con las leyes de causalidad."<sup>223</sup> Los términos aún cautos de Heisenberg se pierden en el artículo "Causalidad, determinismo y física" escrito por el catedrático y decano de la Facultad de Ciencias Físicas de la Universidad Complutense de Madrid, Prof. A. Fdez. Rañada: "dado que todos los experimentos obedecen a las leyes cuánticas y, por tanto, las relaciones de incertidumbre, la no validez de la ley de causalidad es una consecuencia de la Mecánica Cuántica definitivamente establecida."<sup>224</sup> Dada la interpretación a-causal, los físicos de la escuela de Copenhague no hablan de desconocimiento, o de conocimiento incompleto, sino de ausencia de determinación real de los *hechos*. "Einstein no estaba dispuesto a aceptar el carácter principalmente estadístico de la nueva teoría cuántica. (...)

---

<sup>221</sup> HEISENBERG, W.: *Loc. cit.*, págs. 39-40

<sup>222</sup> RAE, A.: Física cuántica. Ilusión o realidad? Trad. M. Ferrero Melgar. Ed. Alianza, Madrid, 1988, pág. 13

<sup>223</sup> HEISENBERG, W.: *Loc. cit.*, pág. 47

<sup>224</sup> Ciencia y pensamiento, nº 2, Madrid, 1980, pág. 9

Einstein no quería (...) admitir que por necesidad fuera fundamentalmente imposible conocer todos los parámetros necesarios para una completa determinación de los procesos. 'Dios no juega a los dados', era la frase que le oíamos con frecuencia en estas discusiones. (...) Bohr sólo podía responder a esto: 'No es ni puede ser tarea nuestra ordenar a Dios cómo debe Él regir el mundo'."225

La oposición y el diálogo entre deterministas e indeterministas no ha concluido. Ambos bandos se ven obligados a entrar en el dominio filosófico y aun en el teológico, no desenvolviéndose acaso con el debido conocimiento de claves de interpretación diferentes de las que la Física proporciona. El llamado indeterminismo cuántico está siendo utilizado en sentidos opuestos, según la dirección de los personales intereses especulativos. La supuesta acausalidad natural lleva a algunos autores a hablar de un Universo autocreador que asume la condición de *causa sui*. Otros autores, sin embargo, contemplan la posibilidad de fundamentar una posición religiosa. Así, P. Jordan, quien, en la misma medida en que descarta un perfeccionamiento causal de la teoría física contemporánea, considera que ésta "tiende a hacernos ver si podemos considerar como definitiva la refutación del determinismo absoluto predicado por el materialismo ateo"<sup>226</sup> y "ha probado que son erróneas aquellas concepciones de la vieja ciencia que habían sido aducidas antes como pruebas en contra de la existencia de Dios."<sup>227</sup>

No deja, sin embargo, de reconocer P. Jordan la consecuente posición escéptica que puede derivarse de la contemplación de un Universo "dominado y transido de un casualismo sin sentido", así como el nihilismo, posibilitado porque "esta nueva visión de la naturaleza implica en realidad una mayor desesperación que el materialismo ateo, con el que millones de hombres pudieron

---

<sup>225</sup> HEISENBERG, W.: Diálogos sobre la física atómica, Trads. W. Strobl y L. Pelayo, B.A.C., Madrid, 1972, págs. 101-102

<sup>226</sup> JORDAN, P.: El hombre de ciencia ante el problema religioso. Trad. D. Romero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972, pág. 245

<sup>227</sup> JORDAN, P.: *Op. cit.*, pág. 199

soportar la vida."<sup>228</sup> No es inadecuado el empleo del término *nihilismo*. También el concepto de *existencia* ha sido puesto en tela de juicio por abuso de las "relaciones de incertidumbre" acerca de la predicción de un par de valores relativos a las partículas elementales; éstas perderían el carácter de cosas reales determinadas espacio-temporalmente: "No hay entidades corpusculares permanentes identificables a través del tiempo. Ni tiene físicamente sentido hablar de 'estadio del mundo en un instante dado' (...) Así no puede nunca producirse un retorno de la configuración instantánea 'inicial' de partículas, porque los dos conceptos implicados -configuración instantánea y partícula- pertenecen al aparato conceptual anticuado de la física clásica."<sup>229</sup>

Todo parece situarnos ante una especie de frontera del conocimiento desde la cual algunos autores vislumbran la nada, otros el sinsentido de un azar sin leyes, o, dicho en palabras atribuidas a P. Dirac, que consideramos de extraordinario interés, "un sustrato de acontecimientos que no se dejan representar. La observación de estos acontecimientos es una especie de proceso que estos han de sufrir, y por el cual cambia su forma; esto los trae, por así decirlo, a la superficie del sustrato, donde es posible representarlos en espacio y tiempo, y así hacerlos sensibles a nuestros instrumentos y a nuestros sentidos."<sup>230</sup> Dirac no es el único físico que habla de un ámbito situado al otro lado de lo observable, en el que radicarían variables ocultas lógicamente exigidas, a las que, además, dan paso las incorrecciones e imperfecciones de las propias teorías de la física cuántica. Se habla, por ello, de un estrato subcuántico "formado por una reserva prácticamente infinita de toda clase de partículas y antipartículas elementales y constituido por un campo ondulatorio enteramente caótico, por lo que es inobservable"<sup>231</sup>, o, en palabras de L. de Broglie: "Si las ideas que hemos esbozado son exactas, toda

---

<sup>228</sup> *Loc. cit.*, pág. 198

<sup>229</sup> CAPEK, M.: El impacto filosófico de la física contemporánea. Trad. E. Gallardo Ruiz. Ed. Tecnos, Madrid, 1965, pág. 345

<sup>230</sup> JEANS, J.: Historia de la Física hasta mediados del siglo XX. Trad. M. Hdez. Barroso. F.C.E., México, 1982, pág. 387

<sup>231</sup> MARAVALL CASESNOVES, D.: Grandes problemas de la filosofía científica. Ed. Nacional, Madrid, 1973, págs. 196-197

partícula y la onda que la lleva emergerían, podríamos decir, en el mundo microfísico observable, a la 'superficie' del nivel subcuántico, enorme depósito de energía oculta."<sup>232</sup>

Parece precipitado conceptualizar como "caótico" el estrato subcuántico, del cual apenas puede decirse nada, precisamente por lo inobservado de sus propiedades. Sin embargo, su realidad ¿podría significar la posibilidad del retorno a la no contradicción y a la causalidad? Cabe sostener que si quedase corregido el fundamento empírico de la negación de ambos principios, ésta habría de corregirse también, como consecuencia. Cuando menos, tales dificultades no están impidiendo el avance de la física, así como que sus conclusiones son, una vez más, provisionales. Es lo que la introducción del *nivel subcuántico* induce a pensar.

Se ha tenido interés en mostrar, a través de los textos traídos a colación, cómo la física actual ha pretendido imponer una completa revisión de categorías que han quedado, se dice, obsoletas como instrumentos de comprensión de la Naturaleza: la de sustancia como identidad en el movimiento y el concepto de corpúsculo material como unidad cuantitativa permanente, habían estado relacionadas. A su vez, de la identidad se desprendía el determinismo causal, inseparable del ideal de predicción científica. En consonancia con ciertas filosofías contemporáneas, el estudioso M. Capek se erige en defensor de una calificación del mundo como "temporalidad" que exige una mentalidad radicalmente nueva, acorde con el indeterminismo que este autor considera verificado a escala microscópica. En este indeterminismo convergen la sustitución del concepto de corpúsculo y aun de energía, por el de "suceso subatómico"<sup>233</sup>; el de movimiento local, por el de "cambio"; el de determinismo causal, por los de "transformación" y "emergencia de novedad".<sup>234</sup> A juicio de Capek, las contradicciones del discurso cuántico radican en la utilización de conceptos sólo válidos dentro del determinismo clásico, definitivamente superado, incompatible, diríamos, con el microscopio de rayos gamma de

---

<sup>232</sup> Cit. p. RUEFF, J.: Visión cuántica del Universo. Trad. J. M. Velloso. Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 355

<sup>233</sup> CAPEK, M.: *Op. cit.*, págs. 333 y ss.

<sup>234</sup> *Loc. cit.*, pág. 338



Heisenberg. Capek increpa al determinismo, respecto a si verdaderamente respeta su propio modelo causalista: ¿es coherente la defensa de la causalidad dentro de una interpretación que solidifica lo real en un rígido molde mecanicista, inseparable de una visión estática del mundo, no dinámica, que elimina la novedad en la Naturaleza, al juzgar idénticos lo real y lo necesario? "La indeterminación -nos dice- parece irracional únicamente en el mundo estático que, por su propia naturaleza, excluye toda ambigüedad y contingencia del futuro; no es irracional en el universo dinámico, en el que la indeterminación es sinónimo de imprecisión objetiva de futuro o, más truísticamente, de la *futuridad del futuro*. No hay nada misterioso o irracional en la afirmación de que el universo es *incompleto* en el verdadero sentido de la palabra".<sup>235</sup>

Cuando el físico cuántico "reflexiona" así, no puede eludir en sus razonamientos lo que constituye el fundamento mismo del razonar, cuya validez absoluta no puede negarse desde esa misma racionalidad, así como tampoco desde la irracionalidad. Los fundamentos de la razón actúan también como condiciones de la ciencia; negados los primeros, ésta se hace imposible. Antes de entrar en una realidad que tal vez no sea como nos la presenta la física cuántica, sería necesario preguntarse si no cabe otra explicación que la que enfrenta con la razón a la naturaleza. De ahí la importancia que tienen sin duda, aunque sean discutidas, las hipótesis de Bohm, Vigier y De Broglie acerca de las llamadas "variables ocultas". Y de ahí también el interés de la posible causación subcuántica de esos efectos cuya manifestación parcial es acaso la razón de su aparente carácter contradictorio.

## 9- Las ciencias de lo humano. ¿Nuevos reduccionismos?

La oposición naturaleza-espíritu, de origen hegeliano, y la resolución del espíritu en lo histórico, están en la base de la diferenciación entre dos grupos de ciencias cuya relación y metodología específica ha ocupado a muchos filósofos, entre los

---

<sup>235</sup> *Loc. cit.*, pág. 339

que destaca Dilthey. Según este autor -con cuyo pensamiento Ortega se reconoce en situación de "paralelismo", esto es, "estricta correspondencia", sin "coincidencia",<sup>236</sup> a causa de sus diferentes puntos filosóficos de partida y de llegada- las "ciencias del espíritu" comprenderían, por una parte, la Psicología "descriptiva y analítica" y, por otra parte, las "ciencias de la cultura", que se ocupan de la realidad psico-espiritual en tanto que objetivada en "formas transubjetivas", las cuales poseen "sentido" y se fundan de algún modo en experiencias vivenciales originarias. Tales ciencias tienen como objeto el Estado, la sociedad, el arte, el lenguaje, la historia, etc. La teoría del conocimiento (hermenéutica) propuesta por Dilthey para las "ciencias del espíritu" se basa en tres principios fundamentales: el conocimiento histórico es *autognosis*; el *comprender* es diferente del explicar, ya que, desde el antiintelectualismo del autor alemán, en el conocer no se trata de ejercer una función racional, sino de poner en juego toda la capacidad emotiva y volitiva del alma; la *comprensión*, por último, es un movimiento de la vida hacia la vida, ya que *vida* es la propia realidad. La réplica a las ciencias cuya metodología es físico-matemática se intenta, pues, construir sobre la base de este otro grupo de ciencias con metodología "científico-espiritual", como Dilthey la denominó, cuyo objeto es el *devenir histórico*, pues la vida del espíritu, la actividad espiritual creadora de la cultura se desenvuelve de forma esencialmente histórica. Eduardo Nicol señala algo de gran interés, por lo que se refiere a la relación que pudiera establecerse entre el historicismo de Dilthey y el de Ortega. En ambos autores, la "razón histórica" se desenvuelve u opera dentro de una coordinación de la Psicología y la Historia para el conocimiento de la realidad humana. La "razón histórica", según Ortega, ha de avanzar en la dirección que llama "psicología de la evolución", en la que se trata de "reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios"<sup>237</sup>, porque "el aparato mismo espiritual" es histórico y la "psicología de la evolución" "se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han

---

<sup>236</sup> Guillermo Dilthey y la idea de la vida, O. C., VI, pág. 175

<sup>237</sup> O. C., III, pág. 311

aparecido",<sup>238</sup> de forma que "el sentido histórico" es "la conciencia de la variabilidad del tipo hombre",<sup>239</sup> de "esas profundas diferencias que ha presentado el alma humana a lo largo del tiempo"<sup>240</sup>. Pues bien, esa "psicología de la evolución" cumple la misma función que la psicología "analítica y descriptiva" propuesta por Dilthey, y es en este punto donde E. Nicol advierte la diferencia que a continuación resaltamos: "La idea de que la psicología pueda ser fundamento válido para los estudios históricos y del saber del hombre es característica de una cierta época. El pensamiento entero de Dilthey reposaba sobre este supuesto. Las insuperables dificultades teóricas de semejante intento de fundamentación (...) Dilthey no las advirtió siquiera, por su prejuicio epistemológico, de filiación kantiana, y porque la superación de Kant que él lleva a cabo se produce por el lado de la psicología, precisamente, y no por el de la ontología. Ortega sí reconoció muy pronto, (...) la necesidad de fundar ontológicamente la ciencia histórica, de suerte que estaba superando ya la posición diltheyana *aun antes de que anunciase haberla conocido*."<sup>241</sup> Esa fundamentación ontológica significa en Ortega una profunda modificación categorial, exigida por el nuevo estilo de pensamiento, basada en la pérdida de la noción de sustancia desde la sustitución del sentido parmenídeo del concepto *ser*, que debe dejar paso a una filosofía centrada en lo humano considerado como *historia*.

La necesidad de una forma nueva de racionalidad que habrá de lograrse merced a la adaptabilidad evolutiva del pensamiento mismo, se describe de manera precisa en Historia como sistema, con arreglo a los siguientes nueve puntos en los cuales se contiene, prácticamente por completo, el programa filosófico de nuestro autor:

1ª: Las *creencias* son el "suelo" de la vida humana.

2ª: La fe en la razón desde el Renacimiento alcanza su máxima expresión en el racionalismo cartesiano.

---

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> NICOL: *Op. cit.*, pág. 369

3ª: En poco más de veinte años, nuestro siglo asiste a la caída del "dogma social" que fue la fe en la ciencia.

4ª: La "razón física" no ha sabido qué decir ante los problemas más genuinamente humanos; su fracaso deja libre la vía de la razón vital e histórica.

5ª: Lo humano escapa a la razón físico-matemática, porque la vida humana no es una "cosa", no tiene "naturaleza", "consistencia" dada, fija.

6ª: Frente a las *ciencias de la naturaleza* surgen las *ciencias del espíritu*. Pero tampoco la conceptualización del hombre como "realidad espiritual" interpreta a éste adecuadamente. La causa está en la noción de "*res*" fundada en el viejo concepto griego (eleático) "ser". Este concepto representa la fijeza, la estabilidad, la quietud, la permanencia, la invariabilidad y es el fundamento mismo de la ontología tradicional, que debe ser sometida a revisión.

7ª: El hombre no es su cuerpo, ni tampoco su alma (ambas son "cosas"). No es "naturaleza", sino "drama" biográfico. La vida es "quehacer", y sobre todo, quehacer de uno mismo. El "yo" es *programa vital*, es decisión entre posibilidades en *libertad*. Pensar el ser de lo viviente exige evitar conceptos que signifiquen identidad o invariabilidad.

8ª: El ser, en el hombre, es mero *pasar y pasarle*, por tanto debe surgir frente a la razón físico-matemática, la nueva razón válida para interpretar adecuadamente la vida humana: la "razón narrativa" que "cuenta una historia" (relata el pasado) y que, entonces, es "razón histórica".

El hombre no tiene *naturaleza*, sino *historia*. La Historia es el sistema de las experiencias humanas formando cadena inexorable y única. La Historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida.

9ª: La razón no es sólo el conjunto de los modos de operar con el intelecto, sino toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad. Desde Grecia y hasta ahora, la Historia ha venido apareciendo como lo contrario de la razón. El propósito de Ortega es encontrar en la Historia su propia y autóctona razón, su propia "sustancia racional".

La razón físico-matemática se ocupa de *hechos* y no *entiende* aquello de que habla; la razón histórica no acepta nada como *hecho*, sino que busca ver *cómo se hace* el hecho. Frente a la "razón naturalista", estática, la razón "histórica", "narrativa", "vital", capaz de hacer comprensible el "hacerse" del hombre.

En Historia como sistema (publicada en traducción inglesa en 1935, formando parte del volumen Philosophy and History, dirigido por Klíbanky y editado por la Oxford University Press) la razón histórica es "un sistema de filosofía que ha hecho de la historia el conocimiento modelo, diríamos la ontología fundamental. Desde esta convicción, a Ortega, en los últimos años de su producción, todo se le presenta histórico: el conocimiento, la ciencia y la filosofía, son productos de la historia que un día perecerán, como han perecido otros modos de pensar. La fuente de este sistema en torno a la historia es Dilthey."<sup>242</sup> Si estas palabras de Morón Arroyo son acertadas, ¿nos encontramos ante un nuevo reduccionismo, esta vez, el historicista, tratanto de imperar en el ámbito filosófico tan indebidamente como otros enfoques análogos de los que tendremos oportunidad de hablar aquí? Así parece a algunos estudiosos. "La época actual -escribían Jean Laloup y Jean Nelis a mediados de siglo- busca en todas las cosas los preliminares históricos: parece que no comprende verdaderamente un fenómeno del hombre o del mundo, si no es contemplándolo en su génesis y en su desenvolvimiento temporal. En efecto, estamos asistiendo al nacimiento de un *humanismo histórico* (...)

La Historia quiere metamorfoarsearse en filosofía y revelar el primer principio del futuro."<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> MORÓN ARROYO, C.: *Op. cit.*, pág. 229

<sup>243</sup> LALOUP, J. - LELIS, J.: Civilización y cultura, Prefacio, Ed. cit., págs. 9-10

Veamos más de cerca las conclusiones de Ortega:

El "canto de gallo" del racionalismo es el momento histórico de culminación de lo que Ortega conceptúa como "fe en la razón" intelectualista. Ese "canto de gallo" se encuentra expresado en el Discurso del método, lo que nos hace comprobar de nuevo el profundo alcance de la permanencia del diálogo que Ortega mantiene con Descartes. Transcribimos el correspondiente texto cartesiano, (en traducción del propio Ortega a partir de la edición de Adam y Tannery) con la finalidad de comentarlo después, poniéndolo en relación con las afirmaciones del pensador madrileño:

"Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas de las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir*".<sup>244</sup>

Ortega nos ha recordado esta vez las afirmaciones cartesianas desde Historia como sistema, obra de 1941. Nadie discute, claro está, la fundación del racionalismo por parte del filósofo francés; sin embargo, el anterior fragmento del Discurso del método no plantea sino una situación de posibilidad en términos teóricos, referida al ejercicio normal de la racionalidad, más de optimismo respecto a la capacidad cognoscitiva de la misma, que de exceso o exageración en el empleo de una razón científicista excluyente. Ciertamente, puede sorprender tanta confianza por parte del cauteloso promotor de la duda metódica, pero sorprende más la desbordante dosis de entusiasmo que Descartes no ha manifestado y que Ortega le añade:

---

<sup>244</sup> O. C., VI, pág. 15

"¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerte. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos. El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo. (...) si usa con serenidad y dueño de sí el aparato de su intelecto, sobre todo si lo usa con buen orden, hallará que su facultad de pensar es *ratio*, razón, y que en la razón posee el hombre el poder como mágico de poner claridad en todo, de convertir en cristal lo más opaco, penetrándolo con el análisis y haciéndolo así patente."<sup>245</sup>

La estructura fundamental del planteamiento cartesiano es de carácter lógico, es decir, propone Descartes un método de conocimiento cuyos recursos -en su texto se mencionan los principales: intuición y deducción- emanan espontáneamente de la razón misma, de manera que su empleo constituye el ordenado ejercicio de la racionalidad más natural. Sobre éste se fundamentan las posibilidades de intelección, de conocimiento e, incluso, de saber, "sólo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna [cosa] que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras". Ahora bien, ¿podemos inferir de aquí que Descartes considerase que con ese mero "cuidar" es suficiente para alcanzar absolutamente la verdad? Descartes no puede haber ignorado que eso que él propugnaba es lo que se había venido haciendo por parte de cuantos habían filosofado ya y de cuantos antes que éstos habían pensado de forma más o menos sistemática, porque constituye un normal modo de operar con el pensamiento y, no obstante, no hubo ningún hombre, ni entre los más extraordinarios, que de hecho lograra lo que el planteamiento

---

<sup>245</sup> *Loc. cit.*, pág. 16

cartesiano promete teóricamente, fundándose en el poder cognoscitivo intrínseco de la razón.

Ciertamente que el fenomenismo empirista y ese otro fenomenismo, el kantiano, para no salir de la Edad Moderna, habrían de minar la confianza cartesiana, pero conviene cuidar mucho las afirmaciones que se hagan en este terreno, porque, en primer lugar, la existencia de alguien como Kant demuestra la insuficiencia del empirismo y, en segundo lugar, el propio Kant no viene a negar las posibilidades de la razón en cuanto a la necesidad de aceptar la realidad de ciertos órdenes ontológicos transempíricos, porque negarlos significaría caer en la contradicción, yendo, en definitiva, contra la naturaleza de la razón misma, aunque esos órdenes se encuentren más allá del límite del conocimiento.

En la razón, pues, concluimos, no se está por fe, porque no tiene sentido hablar de fe en los principios y leyes del pensamiento, que se nos imponen con carácter absoluto. En la razón no se puede no "estar", porque incluso para pretender diagnosticar y certificar su quiebra se la estará utilizando. Estamos de vuelta del racionalismo, sí, pero racionalismo no es sinónimo de racionalidad, como cientificismo no lo es de ciencia. El fracaso es de los primeros, no de los segundos; el fracaso no es de la razón, del intelecto, del pensamiento, sino de los que no han sabido utilizarlos, o los han conceptuado erróneamente forjando eso que Whitehead llamó "falsa ciencia" y "mala metafísica", culpando, por cierto, a la primera de la segunda, después de haber declarado que la ciencia "sólo hace más urgente la necesidad metafísica".<sup>246</sup>

"En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que

---

<sup>246</sup> WHITEHEAD, A. N.: Los fines de la educación. Trad. D. Ivnicki. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1965, pág. 219



proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno." <sup>247</sup>

No son el XVI y el XVII los únicos siglos en que los filósofos y los científicos han defendido la correspondencia entre el mundo y nuestro pensamiento, sin la cual la propia ciencia sería imposible. Por otra parte, el "poder" no conviene al hombre porque la realidad responda a la razón matemática; ésta no implica "poder" alguno sobre las cosas, sino que con ella lo que el hombre logra es la inteligibilidad de lo real. Es cierto que el descubrimiento de la racionalidad de las cosas permite al hombre intervenir en el mundo, pero esta intervención no es ya inteligibilidad, ni ciencia, en sentido estricto, sino que merece otro nombre: *técnica*. ¿Puede decirse que Europa "ha perdido la fe en la ciencia" en nuestro siglo, cuando se ha ido reafirmando cada vez más en el valor de la técnica, producto de las ciencias positivas, que nos viene introduciendo en mundos que producen continuada y cada vez mayor fascinación?

Finalmente, nos descubre Ortega la idea que venía impulsando sus reflexiones anteriores. Si no compartíamos estas por completo, con la siguiente no podemos expresar sino acuerdo:

"La ciencia sabe hoy muchas cosas con fabulosa precisión sobre lo que está aconteciendo en remotísimas estrellas y galaxias. (...) La ciencia no puede ser sólo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien, ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? (...) La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto. (...) Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, sólo la ciencia físico-matemática y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En

---

<sup>247</sup> ORTEGA: Historia como sistema, O. C., VI, pág. 16

suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista."<sup>248</sup>

Ya en 1898, Ernesto Naville (en El libre arbitrio. Estudio filosófico) lamentaba que la *ciencia moderna* fuese invocada con frecuencia como una autoridad anónima, ante la cual había que inclinarse, so pena de ser contado en el número de las inteligencias débiles y retrógradas. El hombre de nuestro siglo, prosigue Ortega:

"No niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia."<sup>249</sup>

Nada nos parece tan equivocado como interpretar el conocimiento científico natural como capaz de ir más allá de la investigación de relaciones periféricas de lo real. La metodología de la ciencia positiva no permite sino describir esa periferia que demanda ser fundamentada en otro nivel en el que sólo la reflexión filosófica puede entrar. Ortega anuncia la retirada de la razón naturalista y la aurora de la razón histórica como nuevo órgano para la comprensión de lo humano. Pero, ¿está la "razón histórica" -la razón resuelta o, incluso, *disuelta* en temporalidad- dotada de los recursos propios necesarios para acceder a ese fundamento de la realidad y de la realidad no solamente humana? Su alcance objetivo no tiene más valor que el que se le quiera dar desde la subjetiva seguridad de las creencias, ni más radicación que su inmanencia en la relación vital con la circunstancia.

## 10- Creencia y fe cristiana

La idea de principio en Leibniz contiene una afirmación en la que debemos detenernos, porque relaciona la *fe cristiana* con la

---

<sup>248</sup> O. C., VI, pág. 20

<sup>249</sup> Loc. cit., pág. 21

canalización del antiintelectualismo orteguiano a través de la *creencia*:

"Considero esta noción de la 'creencia' de suma eficacia precisamente en teología católica."<sup>250</sup>

Iniciamos a continuación el análisis del párrafo 25 de la obra citada, en que se contiene el juicio anterior.

Se trata de un texto dedicado a la noción estoica de "fantasía cataléptica", que Ortega relaciona con la fuerza impositiva de lo que él entiende por *creencia*. No es nuestro propósito entrar en el Estoicismo, sino en ciertas ideas que Ortega expone a propósito de esta filosofía.

Como una prueba de su consideración de los principios como *creencias* -un "principio (...) no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen *todos*"<sup>251</sup>, aduce nuestro pensador la noción estoica de *prólepsis* -presunciones- referida al acervo de percepciones, experiencias y representaciones -"vigencias colectivas"- que los estoicos y después los escolásticos denominaron "sentido común". Ortega aproxima dicho acervo de conocimientos más o menos generalizados a lo que Aristóteles llamaba *axiomas* y *principios comunes*, no tomando en consideración el pensador español que la "comunidad" de estos principios y axiomas se refería en la filosofía aristotélica a su valor ontológico y no a la generalidad de su admisión. Una cosa es que algo se imponga al común de los hombres, como consecuencia de que a cada uno de ellos le es autoevidente, y otra que el común de los hombres imponga algo. No reiteraremos aquí nuestro desacuerdo con Ortega en este sentido, pero nos parece discutible su siguiente calificación de la Escolástica: "Es -dice- la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino *asunción ciega por sugestión colectiva*, como todo lo que se llamaba 'evidencia'."<sup>252</sup> Si esto fuese cierto, el fundamento del "sentido común" sería una ilusión dotada

---

<sup>250</sup> O. C., VIII, pág. 255

<sup>251</sup> *Loc. cit.*, pág. 248

<sup>252</sup> *Loc. cit.*, pág. 249

de dos características en principio incompatibles con el concepto psicológico de "sugestión": la permanencia y la colectividad. La evidencia como sugestión colectiva sería entonces evidencia ilusoria. El término "sugestión" vuelve, sin embargo, a acudir a la pluma de Ortega, acompañando a "hipnosis", por asociación -discutible- con el concepto estoico de "catalepsia":

"Esto nos permite intentar nueva interpretación sobre el verdadero carácter, no entendido ni explicado, de lo que eran para los estoicos, conjuntamente, el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda: la 'fantasía cataléptica'; es decir, la 'idea sobrecogedora o percaptadora'. (...) Pero la idea o imagen *-fantasía-* que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones *-aisthesis-*. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica. La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o proposición."<sup>253</sup>

Y concluye nuestro autor:

"Mi idea es que el carácter 'convinciente' o impositivo -cataléptico- de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas venía (...) de que era 'opinión reinante', 'lugar común', creer en los sentidos y creer en el principio de contradicción (...) dos 'verdades tradicionales', dos usos colectivos (...) 'pensar ciego y mecánico', generado por sugestión e 'hipnotización' colectivas, es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende por *catalepsia*."<sup>254</sup>

Añade Ortega a continuación una de sus ideas más conocidas, en relación con la "estupidez" de los usos sociales<sup>255</sup>:

---

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Loc. cit.*, pág. 250

<sup>255</sup> Así, en Origen y epílogo de la Filosofía, O. C., IX, pág. 355, leemos: "El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, 'desespiritualizado' y convertido en mero mecanismo."

"El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómatas dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia." <sup>256</sup>

Ni catalepsia es sinónimo de hipnosis, aunque pueda provocarse por hipnosis, ni lo son catalepsia y automatismo, ya que la primera supone una absoluta inmovilidad por rigidez e insensibilidad corporales provocadas por sugestión del hipnotizador, exterior al sujeto (aunque repetimos que la hipnosis no es su única causa, sino que también pueden serlo enfermedades cerebrales, casos de histeria, de esquizofrenia, etc., que serían, entonces, causas endógenas). El autómatas se mueve, en cambio, por la acción de un mecanismo. Introducir el estado hipnótico en este contexto, que en nada le conviene, produce confusión.

Ortega prosigue, volviendo a la *creencia*:

"No, pues, esta sensación que ahora tengo me cataleptiza, sino la *creencia* general en que de antemano estoy, de ser fehacientes los sentidos es lo que me entrega 'hipnotizado' a éstos." <sup>257</sup>

Sucede, por tanto, del mismo modo en que "lo que los escolásticos llamaban 'evidencia' " supone el "estar el hombre irremediamente cogido, preso, 'poseído' ". Tanto la "fantasía cataléptica" como la "evidencia" de los principios fuerzan el asentimiento subjetivo, lo cual significa para Ortega un rasgo común que los aproxima a su noción de "creencia":

"La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un 'no poder menos' de creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido." <sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> O. C. VIII, pág. 250

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Loc. cit.*, pág. 251. En seguida comprobaremos que la libertad, a pesar de lo que afirma Ortega, es, según doctrina teológica, uno de los factores implicados en la fe religiosa. Conscientemente dejamos a un lado todo la problemático de esta cuestión.

Las afirmaciones siguientes, sin embargo, vienen a reflejar el perjuicio que en ocasiones causan al pensamiento de Ortega su tendencia generalizadora y un estilo literario, que -si se nos permite expresar nuestra opinión, que sabemos contraria a una amplia estimación positiva, no sin excepciones- se recrea demasiado en el empleo de vocablos "brillantes" y de asociaciones de conceptos o términos en que se tiene más en cuenta la pura raíz lingüística que la "esencia" significativa que han ido adquiriendo a través de su "vida" semántica, así como de imágenes supuestamente espectaculares. Todo ello pocas veces se parece a la forma directa y profunda con que nos apela la verdad:

"Y la filosofía aristotélico-escolástica, al partir, sin hacerse cuestión de ello, de la fehacencia de las sensaciones y de la extracción que en estas se hace de los conceptos por abstracción comunista, resulta ser una filosofía de catalépticos, esclavos psíquicos del 'lugar común' y víctimas del lugar-comunismo."<sup>259</sup>

Pues bien, Ortega quiere asimilar la evidencia lógica a la evidencia perceptiva porque ambas imponen el asentimiento. Como este es uno de los rasgos esenciales de la *creencia*, concluye en que las *evidencias* hunden sus raíces en el terreno de las *creencias*, terreno psicológico, terreno social, terreno, por tanto, histórico. Ya hemos hablado de este tema más arriba y a ello nos remitimos.

El problema es llevar a cabo precisamente la conexión de la *creencia* con la fe religiosa:

"Esta índole cataléptica de la llamada 'evidencia' es, claro está, incompatible con la verdad teorética o conocimiento" [recordemos aquí la distinción orteguiana entre ideas y creencias] "pero viene como anillo al dedo para explicar lo que es la auténtica -la más auténtica- fe religiosa; por ejemplo, la *fides* de que se ocupan los teólogos cristianos. El

---

<sup>259</sup> *Ibid.*

concepto de 'creencia' expuesto por mí en otro lugar podría ser sumamente eficaz en la teología."<sup>260</sup>

Resulta contradictorio atribuir evidencia a la fe religiosa. Al asimilar ambas cosas, o queda suprimida la evidencia de la creencia, lo que va contra la definición orteguiana, o queda incluida la evidencia en la fe, lo que va contra la definición teológica; así que, si la creencia es evidente, la fe no puede ser creencia, y si la fe está dentro de la creencia, la creencia no puede ser evidente.

Pero vayamos por partes.

Ortega manifiesta su discrepancia respecto a la definición tomista de la fe como "principio del acto del intelecto"<sup>261</sup> que tiene, por tanto, a éste como sujeto, mas no con la función que le es propia -entender-<sup>262</sup>, sino con la de "asentir en forma de adhesión"<sup>263</sup>. Por eso, añade Ortega, el concepto aristotélico de *virtud dianoética*, así como el de *hábito intelectual*<sup>264</sup>, fracasan en la definición de la fe: si se pretende situar la fe en la dimensión teórica del hombre, se hace de la fe una "casi-ciencia", lo cual la desvirtúa, porque el intelecto es el lugar de lo problemático -la ciencia-, mientras que el "vigor" y la "gracia" de la fe -Ortega emplea el vocablo *gracia* en su sentido coloquial, no en el teológico- lo constituye "su ceguera".<sup>265</sup> En primer lugar, sin embargo, aunque la fe no fuese considerada virtud intelectual no impediría que iluminase el entendimiento. Sto. Tomás emplea la

---

<sup>260</sup> O. C., VIII, pág. 253

<sup>261</sup> Ortega transcribe la fórmula contenida en la Suma Teológica, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 4, a. 2: "*principium actus intellectus et ideo necesse est, quod fides (...) sit in intellectu sicut in subiecto*".

<sup>262</sup> Así, Suma contra los gentiles, 3, c. 40: "*In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo.*"

<sup>263</sup> O. C., VIII, pág. 254

<sup>264</sup> Consideramos problemática la concordancia del concepto aristotélico de la virtud como "hábito" -disposición estable adquirida por la repetición de actos- con el concepto de "fe" como virtud "infusa".

<sup>265</sup> *Ibid.*

expresión "principio del acto del intelecto" y debe insistirse en el término "principio" aquí, porque está referido a la acción sobrenatural de la fe, precisamente. El asentimiento a objetos sobrenaturales sin comprensión racional exige que el entendimiento sea asistido o iluminado por la fe que le presenta esos objetos a los que no accede por sus solas fuerzas.

En segundo lugar, el criterio orteguiano consiste en distinguir fe y razón en función de la *evidencia*: si ésta se produce, no estaremos ante una conclusión elaborada intelectualmente; si se manifiesta, nos encontraremos ante una *creencia*. Según hemos expuesto ya, consideramos que existen tanto la evidencia lógica en el campo intelectual -sin que sea preciso enraizarla en un subsuelo credencial-, como el elemento problemático en el ámbito de la fe religiosa.

En tercer lugar, no cabe hablar de "ceguera" en la fe católica, *desde dentro* de la cual se insiste en los llamados "motivos de credibilidad". El *Juramento contra los errores del Modernismo*, de 1910, contiene, por ejemplo, esta afirmación: "la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la *subconciencia*, bajo presión del corazón y la inclinación de la voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida de fuera *por oído*, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y Señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios, sumamente veraz."<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Denzinger, 2145. Cf. CONGAR, Y.: La fe y la teología. Trad. E. Molina. Ed. Herder, Barcelona, 1970, págs. 119-120-121: "La fe es asentimiento a unas verdades *atestiguadas*. Como conocimiento, es un saber que proviene del oír, *ex auditu*. (...) Si hay *visión* en quien elige o acepta creer, ésta no se basa en el objeto de la fe, sino en los *signos* que acreditan el testimonio. El objeto de la fe nunca es visto, sino oído. Por eso es percibido como distante, y aun cuando la realidad del mismo esté presente, (...) sin la evidencia de esa presencia." Tales "signos" son la persona, enseñanza y milagros de Jesús, sobre todo el milagro pascual. "El acto de fe es sobrenatural, libre y razonable (...) prudencialmente autorizado por unas razones y unos móviles, de una manera proporcionada a su importancia." En el mismo sentido, SAYÉS, J. A.: Existencia de Dios y conocimiento humano. Universidad Pontificia, Salamanca, 1980, pág.



Ortega prosigue señalando el papel de la voluntad en el acto de fe, al hilo de su lectura -cita parcialmente- de la Suma contra los gentiles: "*In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.*"<sup>267</sup> No obstante la participación conjunta de la inteligencia y la voluntad en el acto de fe, "Tomás coloca la fe preponderantemente en el entendimiento especulativo, porque su objeto es lo 'verum'. En esto se diferencia sobre todo de aquellos teólogos, incluido Alberto, que ponían como asiento de la fe al entendimiento afectivo, o sea la parte volitiva del alma, y no al entendimiento especulativo."<sup>268</sup> A este propósito, Ortega trae un texto de los Comentarios de Sto. Tomás a las III Sentencias de Pedro Lombardo, según el cual, en palabras del autor madrileño, tras comenzar la fe

"siendo un acto intelectual, acaba siendo un movimiento afectivo, un acto intelectual que no es propiamente intelectual, sino efecto de una causa extraintelectual: el efecto de la voluntad. Merced a ello, el intelecto está en la fe '*captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis.*' (De veritate, qu. 14, art. 1, Secunda Secundae, qu. 2, art. 9, ad 2.)"<sup>269</sup>

---

200: "La decisión de fe ha de ser una decisión responsable y virtuosa y una decisión responsable debe sopesar los motivos que tiene para ser tomada, tanto más cuanto más comprometida sea la decisión. Del hecho de que la decisión de fe es responsable, ha deducido la Iglesia que el hombre tiene fuerzas activas para llegar al conocimiento racional de la existencia de Dios y, en el caso del cristiano, de los signos de la revelación, ya que donde no hay conocimiento racional reflejo, no se puede hablar de responsabilidad. No se trata de que el hombre deba someter a control a Dios, sino que debe someter a control sus propias decisiones."

<sup>267</sup> Libro 3, cap. 40. Ed. B.A.C., Madrid, 1968, vol. II, pág. 180. ORTEGA: O. C., VIII, pág. 254

<sup>268</sup> GÖSSMANN, E.: Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media. Trad. M. Pozo. B.A.C., Madrid, 1975, pág. 102

<sup>269</sup> O. C., VIII, págs. 254-255

Porque "el fundamento o causa" del asentimiento a la verdad de fe es algo "*extra genus cognitionis, in genere affectionis existens*".<sup>270</sup> La entrada de la voluntad en el acto de fe indica al mismo tiempo la libertad de ese acto. Ortega vuelve a pasar por alto, sin embargo, que el "fundamento" o "causa" del asentimiento en que la fe consiste es, *desde dentro* de la doctrina católica, de carácter sobrenatural. Y debe puntualizarse que el papel de la voluntad no relega en absoluto a la inteligencia, porque si la gracia moviese a la voluntad sin iluminación del entendimiento en cuanto a su consideración de objetos sobrenaturales, estaría promoviendo la adhesión a objetos de razón meramente naturales, lo que no tendría sentido. Se estaría presentando, contradictoriamente, como *superior* un conocimiento que no habría necesitado de la fe, y que, por lo tanto, no excedería de lo natural.

Y, finalmente, esta es la conclusión que nuestro autor extrae de su análisis y que tanto interés tiene para nuestra exposición acerca de la relación entre la *creencia* y la religión católica:

"He aquí que aparece en la descripción de la fe por Santo Tomás la misma expresión empleada por mí para interpretar la 'evidencia' y la catalepsia: la mente cautiva, prisionera, posesa. (...) Pero yo no hubiera podido entender en su radicalidad esta noción que es el criterio de la verdad para el Estoicismo, si no hubiera antes visto lo que es, en mi sentir, la 'creencia' como opuesta a la 'idea' y a la

---

<sup>270</sup> *Loc. cit.*, pág. 254. Debe advertirse que en los Comentarios a las Sentencias se manifiesta el punto de vista del Tomás joven, semejante todavía en muchas cuestiones al de su maestro Alberto, y "representa un nivel de desarrollo que en muchos puntos no refleja su opinión definitiva". Por lo que se refiere a la fe en cuanto virtud, debe recurrirse a las dos Sumas y a las Questiones disputatae de veritate. Así lo expone GÖSSMANN: *Op. cit.*, pág. 94, que en pág. 96 añade "Bajo el aspecto psicológico de la fe es significativo que Tomás, a diferencia de Alberto y la tradición franciscana, abandone el campo conceptual del 'intellectus affectivus, pietas, experientia' y 'sapientia' en su teoría de la fe y en su descripción de la teología como ciencia, aunque le es claro totalmente el arraigo afectivo de la fe."

intelectualidad. (...) Considero esta noción de la 'creencia' de suma eficacia precisamente en teología católica."<sup>271</sup>

El mismo Ortega que llamaba "creencias" a los principios lógicos, opone aquí -no sólo aquí, como sabemos- "creencia" a "intelectualidad", lo que nos obliga a decir que al menos algunas creencias van contra sí mismas. Una vez más, por otra parte, Ortega generaliza: el asentimiento a que fuerza la "representación comprensiva" o "fantasía cataléptica" de los estoicos, el asentimiento a aquellos conocimientos cuyos contrarios implican contradicción, y el asentimiento de fe como virtud teologal no son una y la misma clase de adhesión, ni por sus objetos, ni por sus motivos, ni por sus fines, ni por sus causas. Ortega interpreta las nociones cristianas desde una "perspectiva" que no tiene en cuenta la teología y al pensamiento cristianos. Desde dentro de éstos, además, la razón no es "prisionera" de la voluntad movida por la fe; recordemos la apertura a lo racional contenida en el "*crede ut intelligas*", o el "*fides quaerens intellectum*", que no se han quedado en la Edad Media, sino que resuenan en teólogos de hoy. Así, aunque en contexto diferente, concretamente en el de la investigación histórica acerca de Jesús, Hans Küng proclama: "Toda ilustración -la historia lo prueba- preserva del fanatismo religioso y de la intolerancia. Sólo un creer y saber conjuntos, es decir, un saber creyente y un creer sapiente, son hoy capaces de aprehender al verdadero Cristo en toda su amplitud y profundidad."<sup>272</sup>

Ortega alude a que Sto. Tomás

"piensa que en algunos casos eminentes la cautividad culmina en 'raptus', como aconteció a San Pablo. Y al hablar del *raptus* pauliniano, no puede menos Santo Tomás de recordar el 'éxtasis' que doctrinó San Bernardo y del cual es *raptus* la literal traducción".<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> O. C., VIII, pág. 255

<sup>272</sup> KÜNG, H.: ~~Ser cristiano~~, págs. 204-205

<sup>273</sup> O. C., VIII, pág. 255

Pues bien, una cosa es que el rapto místico se dé en el contexto de la fe, o sea origen de ésta, como en San Pablo, y otra cosa es que *rapto* y *fe* no se diferencien. El rapto, aunque carezca de objetividad física, es un suceso con efectos sensibles; la fe se presenta como "luz interna (...) con la que Dios nos solicita y atrae hacia sí en orden a causar en nosotros (...) que aceptemos lo revelado (...) no por su intrínseca inteligibilidad, sino por el testimonio divino interior que se nos regala en su autocrédibilidad"<sup>274</sup>, con lo que nada tiene que ver con rapto alguno. El propio caso paulino es precisamente una prueba de que el rapto puede darse en un sujeto que se halle fuera de la fe.

El párrafo 25 termina con la oposición que Ortega establece entre filósofos y teólogos, indicando su incompreensión de éstos, a quienes considera

"hombres que tenían la fabulosa suerte de vivir suficiente y fuertemente sobre un firme subsuelo de 'creencias', y sin embargo, sentían *snobismo* hacia los filósofos, (...) hombres cuyo destino es trágico, porque al no tener creencias, *viven cayendo en la duda*".<sup>275</sup>

Vuelve a ignorar Ortega que, en el ámbito teológico, está ante "un conocimiento oscuro que deja margen a la existencia de la libertad en el asentimiento de fe"<sup>276</sup>, con todo el problematismo

---

<sup>274</sup> SAYÉS, J. A.: *Op. cit.* pág. 201

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> SAYÉS, pág. 201. En este sentido, KÜNG, H.: *Ser cristiano*, págs. 202-203: "La fe nunca se posee con seguridad (...) El que yo me haya decidido a creer -y la fe auténtica requiere una decisión- no quiere decir que mi decisión valga de una vez para siempre. Y el que yo haga progresos en el conocimiento de mi fe -y la fe auténtica implica siempre conocimiento, y conocimiento progresivo a través de las experiencias de la vida- no quita que la duda acompañe siempre a mi conocimiento como su sombra. (...) Y siempre tendré que actualizar, realizar y abrazar de nuevo mi fe, pese a todas las dudas, oscuridades e inseguridades." El término *adhesión* es sustituido cada vez más en nuestros días por el término *decisión*, que sólo aparentemente significa más hincapié en la libertad individual, así como apertura al carácter no culpable de las posibles restricciones subjetivas a la fe, cosa que la doctrina de la misma como *habitus* y como virtud infusa hace casi imposible.

que tal cosa entraña, y vuelve a dejarse llevar por su impulso generalizador cuando define el pensamiento filosófico como asidero en naufragios vitales producidos por la pérdida de creencias o la incompatibilidad con ellas: el autor del que ha estado hablando, Tomás de Aquino, es prueba histórica de la convivencia de filosofía, creencia y teología en un mismo hombre.

A efectos de nuestra exposición, podemos cerrar el análisis de Ortega con esta afirmación del autor que contiene ideas que ya han sido comentadas:

"Filosofía no es más -no es tampoco menos- que teoría, y (...) teoría es una faena personal, al paso que la 'creencia' no es teoría, ni, cuando es verdadera y consolidada creencia puede ser solo personal, sino colectiva; más aún, incuestionada por el contorno social."<sup>277</sup>

\* \* \*

---

<sup>277</sup> O. C., VIII, pág. 255

**ABRIR CAPÍTULO IV**

